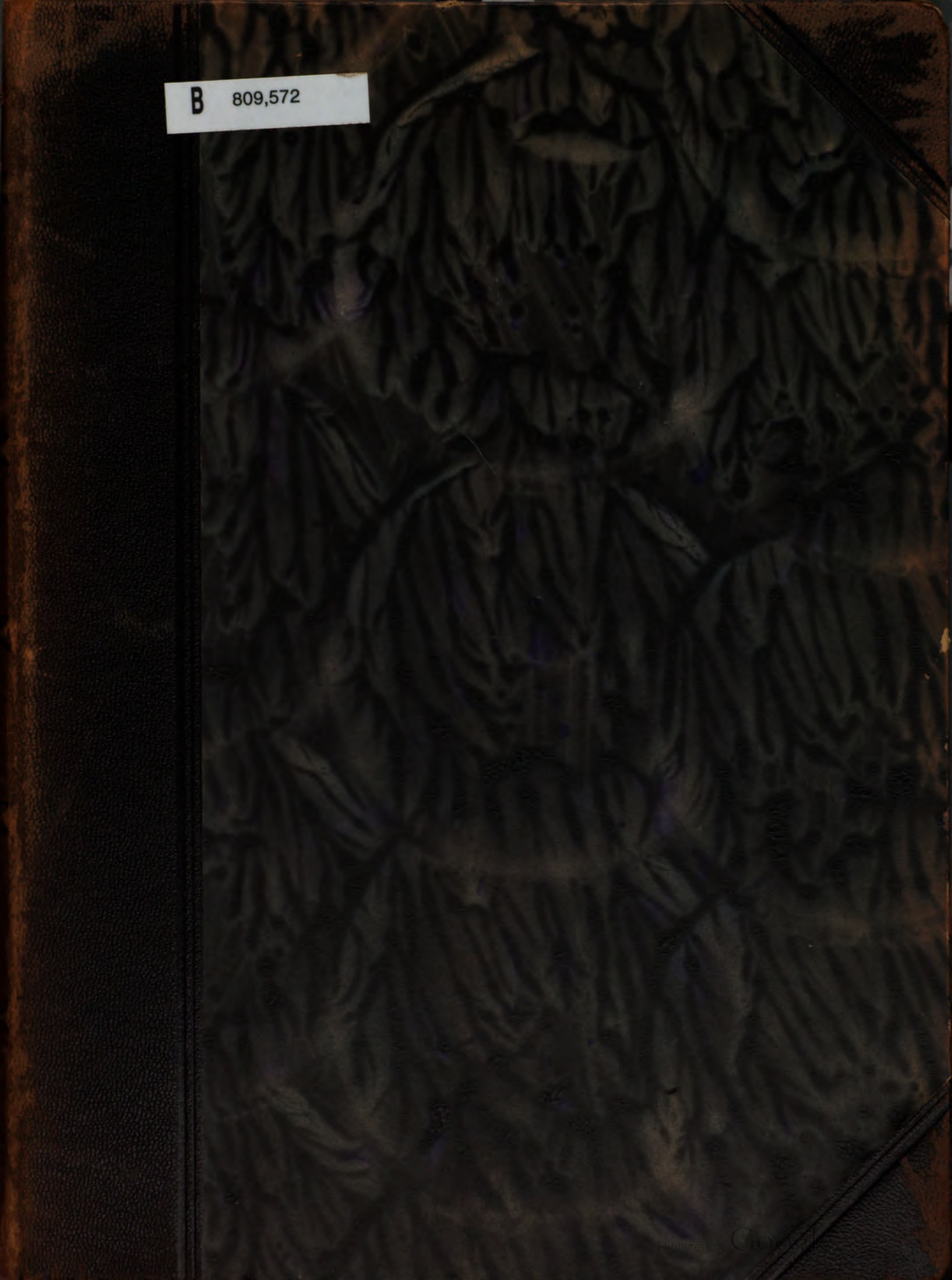
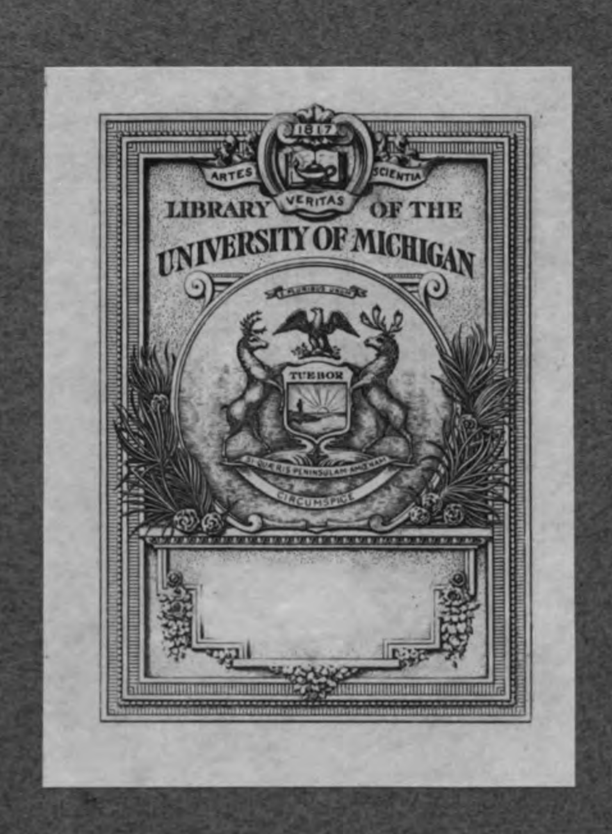
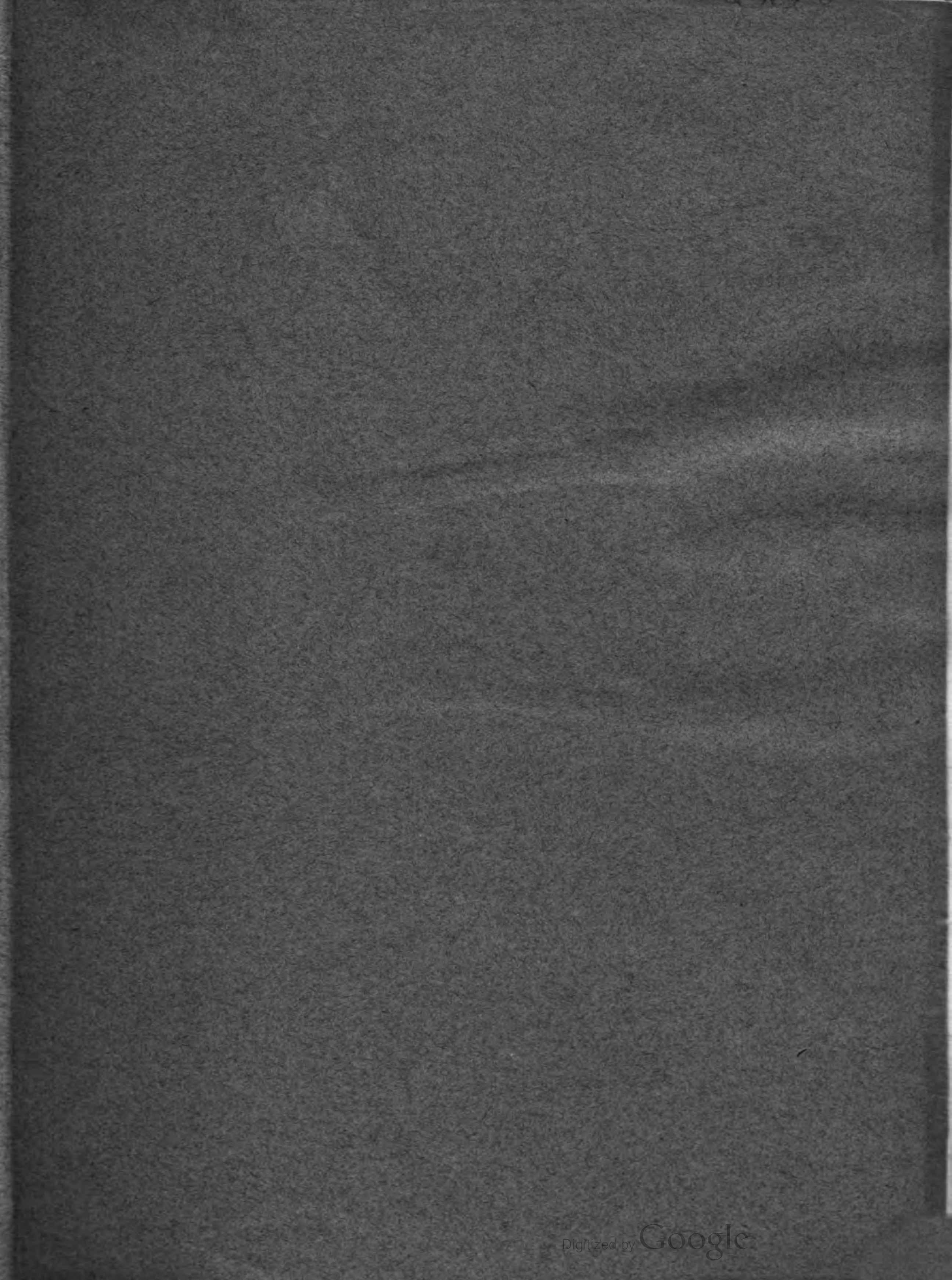



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE




Digitized by Google

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

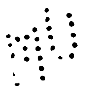
O. BECKER-Freiburg i. Br., M. GEIGER-Göttingen,
M. HEIDEGGER-Freiburg i. Br., A. PFÄNDER-München

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Neunter Band

Halle a. d. S.
Max Niemeyer Verlag
1928



Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

Inhalt.

Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg.

Von Fritz Kaufmann (Freiburg i. Br.).

Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. (Analyse ihrer Grundbegriffe.)

Von Ludwig Landgrebe (Freiburg i. Br.).

Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.

Herausgegeben von

Martin Heidegger (Marburg a. d. L.).



Dritter Abschnitt.

Die Konstitutionsstufen der Zeit und der Zeitobjekte.

Zweiter Teil.

Nachträge und Ergänzungen zur Analyse des Zeitbewußtseins aus den Jahren 1905–10.



Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.

Herausgegeben von

Martin Heidegger (Marburg a. d. L.).



Dritter Abschnitt.

Die Konstitutionsstufen der Zeit und der Zeitobjekte.

Zweiter Teil.

Nachträge und Ergänzungen zur Analyse des Zeitbewußtseins aus den Jahren 1905–10.



Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg.

Von

Fritz Kaufmann, Freiburg i. B.

Vorwort.

Philosophie ist, auch wo sie nicht die Form eines begrifflichen Ordnungssystems angenommen hat und annehmen konnte, doch – so sagt der Denker selbst, dem wir diese Arbeit widmen – »innerlich systematisch«: als geschlossene Einheit durch den Ductus des Lebenszusammenhanges und die Fügung des persönlichen Wesens bestimmt, woraus sie geformt ist. Die einer jeden Philosophie eigene Wahrheit besteht in der Bewährung ihrer wahrhaft eigentümlichen und echten Intentionen durch deckende Erfüllung. Eine jede will aus sich verstanden werden und gibt nicht nur in vorläufiger Ansicht ein Vorläufertum heutiger Einsichten ab.

Aber – so abwegig gerade in unserm Fall – bei der Darstellung einer ungewöhnlich streng und bewußt persönlichen Lebensauslegung – eine solche mediatisierende Betrachtungsweise wäre, so unumgänglich ist auch hier der Versuch der Rechenschaft darüber, was uns diese Philosophie in produktiver Aneignung, nicht als Objekt müßiger Neugier bedeuten kann. Es heißt die Individualität einer menschlichen und somit auch einer philosophischen Leistung nicht fremden Maßstäben unterwerfen, sondern ihr die wahre Ehre, ihr eigentliches Recht geben, wenn man ihre innere Mächtigkeit und Geltungskraft durch die Tiefe mißt, in der sie uns gemahnend betrifft, erleuchtet und befruchtet. Denn nur in solcher Weckung und Wirkung wird sie nicht bloß als Begriffsgestalt, wie im äußeren Bilde, vorgestellt, sondern – gemäß einer Forderung von Yorck selbst – in ihrer immanenten Bildung, als geschichtliche Potenz ursprünglich verstanden und damit ihrem tragenden Element – dem schöpferischen Leben – zurückgegeben.

Doch auch ein Verlangen der Gegenwart selbst kommt so zu seinem Rechte. Das jeweilige Leben bedarf jener Explikationen, um der eigenen Selbstbesinnung und Deutung kontrollierenden Halt und geschichtliche Konkretion zu geben. Der Sinn unseres Lebens und

seiner Inhalte wird uns ja nur aus der Erfahrung des Woher und Wohin deutlich und deutbar, nicht schon aus dem oberflächlichen Status des phänomenalen Befundes, auf den eine aufs Geratewohl angestellte Reflexion zufällig auftrifft, — ohne Sicherheit, der Richtung der lebendigen Motive, die ein Phänomen zeitigten, wahrhaft nachgehen zu können. Nur die Motivgerechtigkeit der Zugangsrichtung verbürgt die Zugänglichkeit des wahren Wesens einer Erscheinung. Und wie nur so die Reflexion sich die innere Lebendigkeit eines Phänomens einzuverleiben vermag, so kann auch nur solche lebensgeschichtliche Selbstverständigung die Tiefe jener Lebendigkeit ergründen und bestimmen. Nur sie vermag ein Vorkommnis unseres Lebens und unserer Welt nicht bloß als Faktum und Datum, Fall und Zufall aufzugreifen und hinzunehmen, sondern es als mehr oder weniger wichtigen Faktor, mehr oder minder maßgeblichen Repräsentanten unserer Lebenswirklichkeit zu begreifen. Nur sie vermag, wo sich im Betriebe des Lebens die Erscheinungen unter sich entfremdet, wo sie sich einzeln und gegeneinander veräußerlicht haben, — nicht zwar die Tiefe und Einheit des Lebenssinnes faktisch herzustellen, wohl aber diese Sinneinheit anzuzeigen und den Geist in jene Tiefenrichtung zu drängen, in der alle Lebensinhalte ihren angemessenen Beitrag zum Inhalte des Lebens leisten. — Und zwar ist beides — die Sinngemäßheit der Reflexion und das Maß der Inständigkeit der Lebenserscheinungen — nicht unabhängig voneinander: die Selbstbesinnung ist als ein echtes Anliegen des Lebens Symptom für dessen Gefahr, sich an die Welt zu verlieren; innere Richtkraft aber hat sie nur dort, wo das Leben dieser Gefahr noch nicht rettungslos verfallen, außer alles Verhältnis zu sich geraten ist und unmittelbare Verbundenheiten und Verbindlichkeiten nicht mehr erkennt und anerkennt.

Die Philosophie wird also die Marke dieses Lebenszusammenhanges, dem sie entstammt, an sich selber zu tragen haben; und insbesondere wird sie die schöpferischen Versuche dieses Lebens in sich aufnehmen müssen, seiner selbst gewahr zu werden und in der dazu nötigen Einkehr und Sammlung zu sich selbst zu kommen: denn hier wird sie zur Bekräftigung und zur Orientierung dem Ursprunge und der Richtung des eigenen Strebens begegnen. — Nun sind freilich die Mächte, die das Leben bewegen und tragen, nicht nur in philosophischer Begrifflichkeit zur Darstellung gelangt. Äußere Weltgestaltung, Kunst, religiöse Lehre, sittliche Bildung bieten nebst anderem andere Quellen dar, die minder verbaut scheinen, — andere Ausdrücke, in denen die Innerlichkeit häufig viel unmittelbarer zur

Aussprache gekommen ist und zur Mitteilung kommt. Aber die gedankliche Begreifung wird doch immer wieder ihre eigentümlichen Absichten und Notwendigkeiten am besten dort wahrgenommen sehen, wo ihr die Mittel, die sie für den eigenen Ausdruck vorfindet, bereitet worden sind. Nur im Vergleich, was sie einst zu leisten hatten und dem, was jetzt zu leisten ist, wird sie zu einem gerechten und vertieften Verständnis dafür gelangen, wieweit die überkommenen Handhaben in der überkommenen Handhabung reichen.

Die Bedeutung des Yorckschen Denkens, die vor seiner Darstellung natürlich nicht voll gewürdigt, nur vorweg angedeutet werden kann, scheint mir nun zum einen Teile darin zu bestehen, daß Yorck, wie kaum ein anderer sonst, diese geschichtliche Lebensverbundenheit in ihrer zeugenden Kraft zu wahren, zu gewahren und zu prüfen verstanden hat. So wie er aber die geistige Einheit *des* geschichtlichen Lebens zur Geltung bringt, in dem auch wir noch stehen, wenn auch schon an einem anderen Punkte und minder fest als er selbst, — ist er nicht nur für die *Form* einer solchen konkreten Selbstbesinnung vorbildlich: auch der *Gehalt* dieser Besinnung kann uns nicht fremd und gleichgültig sein. Dies um so weniger, als — einen schon angezeigten Sinnzusammenhang bestätigend — diese geschichtlich gesättigte Selbsthabe eben durch die Bodenständigkeit ermöglicht worden ist, mit der Yorck einer noch ungebrochenen, doch schon längst zur Verteidigung gezwungenen Lebenstradition angehörte. Eben dieser Zusammenhang ließ denn auch durch alle Kritik und methodologische Wandlung hindurch das Verhältnis zu jener Philosophie lebendig bleiben, in der eben dies geschichtliche Leben des protestantischen Deutschlands zur letzten großen Selbstverständigung gelangt war: vor allem zur positiven, geschichtlichen Philosophie Schellings und seiner Schule. Freilich versuchte sie Yorck kritisch-historisch in einen streng geschichtlichen Positivismus umzuwerten und all der spekulativen und konstruktiven Momente zu entkleiden, durch die auch sie — begriffliche Synthesis an Stelle des lebendigen Syndesmos setzend — ihrer Zeit den Tribut entrichtet hatte. — Indem Yorck, weit weniger durch naturalistische Zeitströmungen abgelenkt als Dilthey, das geschichtliche Leben in einer (auch als Natur noch) geschichtlich werdenden Welt in seinem absoluten Eigenwesen verständlich zu machen und zu restaurieren versuchte, alles Sein schließlich nur als Derivat dieser konkreten Ursprungssphäre gelten ließ, hat er einen großartigen und wie ich glaube, zukunftsreichen Versuch einer immanenten Lebenserfassung gemacht, innerhalb deren die Opposita von Natur und Geschichte

noch koinzidieren. Seine Realpsychologie nimmt die konkrete psychische Realität nicht als abhängigen Bestandteil der äußeren Welt hin, sondern stößt mit einer Dilthey überlegenen Energie zu einem geistig selbstgenugsamen, reinen und absoluten, dabei aber geschichtlich lebenden, geschichtlich erlebten und geschichtlich gedachten Bewußtsein vor, für das Physis und Psyche nur Abstraktionsprodukte sind. In diesem Versuch sehen wir mit Yorck selbst[1]) eine Konkretisierung der transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise Kants, die das Ontische durch den Rückbezug auf die bloße Sinnlichkeit nur subjektiviere, zu einer reinen Pneumatologie: und damit oberhalb des heutigen philosophischen Streites zwischen Leben und Geist den Ansatz zu einer Lehre vom Leben des persönlichen Geistes. –

Die bisherige Phänomenologie hat vielfach ihren ernsten Willen zu radikaler philosophischer Besinnung in Abwehr gegen konventionelle Denkkonstruktionen und sinnfremde Lebens- und Weltbetrachtung bekunden müssen. Meine Arbeit dagegen schließt sich jenen Bestrebungen an, denen selbst die philosophische Kritik nur der reineren Gewinnung und Zubildung der positiven Kräfte der Vergangenheit, auch der großen philosophischen Vergangenheit, dienen soll. Das Interesse an Yorck ist also kein zufälliges; er soll sich vielmehr sowohl in seiner Eigenkraft wie auch in seiner vermittelnden Funktion als bedeutsam erweisen. Die Eigenkraft seiner Philosophie liegt eben in der Bestärkung jenes Strebens, durch die belebende Anamnesis der Vergangenheit ein tieferes und schöpferisches Verständnis für das Wesen unseres Lebens zu gewinnen. Die Absicht unserer philosophie-geschichtlichen Darstellung Yorcks und die Absicht dieser Philosophie selbst stehen in Deckung; wir zeugen für ihn, weil er für uns zeugt: als geschichtliche Kraft muß Yorck den Willen und sodann auch die Kraft der Geschichtlichkeit tiefer in unsere Selbstbesinnung einpflanzen. Denn in der Verwirklichung dieses seines eigenen Programms, für die wir freilich auf knappe Andeutungen beschränkt sind, kann er nun auch als ein Ergründer, Vermittler und Erneuerer des gelockerten Zusammenhangs mit der historischen Aszendenz dahin mitwirken, das gegenwärtige Leben wieder einer größeren Tiefe der Geschichtlichkeit, des geschichtlichen Selbstverständnisses zuzuleiten. – Für die freie »Auffassung des Geschichtlichen als der Äußerung des Lebens selber, welche wieder Leben schafft«, für den »Nachweis des pädagogischen Wertes der geschichtlichen Welt« dürfte es – das bekennen wir mit Dilthey – keine

1) Vgl. Briefwechsel mit Dilthey S. 194.

tiefer wirksame, lebendig kräftigere, ernster konzentrierte Sprache geben als die des Grafen Paul Yorck von Wartenburg[1]).

1) Die Bedeutung Yorcks für die existentiale Auslegung der Geschichtlichkeit hat bereits im letzten Jahrbuch (S. 397 ff.) von Martin Heidegger eine trotz ihrer Vorläufigkeit eindrückliche Kennzeichnung erfahren. Meine Arbeit ist unabhängig von dieser Anregung entstanden und hat schon im Sommer 1925 der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (B.) als Habilitationsschrift vorgelegen. Um ihren ursprünglichen Tonus zu erhalten, habe ich auf eine Radikalisierung der Gedankenbildung, wie sie nach Erscheinen von Heideggers epochalem Werke möglich gewesen wäre, verzichtet. Wie tief ich Heidegger auch ohnehin — nächst meinem langjährigen, verehrten Lehrer und Führer Husserl — verpflichtet bin, wird niemandem entgehen: ich danke beiden von Herzen.

Der Abhandlung lagen zuerst im wesentlichen nur die Briefe Yorcks an Dilthey zugrunde. Wiederholte Bemühungen, den schriftlichen Nachlaß des Grafen benutzen zu dürfen, sind an testamentarischen Bestimmungen gescheitert. Die geschlossene Form des Yorckschen Denkens ließ aber die Hoffnung zu, daß die wünschenswerte Veröffentlichung der Yorckschen philosophischen Entwürfe meine Skizze in Einzelzügen verbessern, in vieler Hinsicht ergänzen, ihren Grundlinien aber nicht zuwiderlaufen würde. — Diese Erwartung ist durch die inzwischen (1927) im Reichl-Verlag erfolgte Veröffentlichung von Yorcks Italienischem Tagebuch — Reiseberichten vom 30. Januar bis 4. Juni 1891 — bestätigt und bestärkt worden. Ich konnte mich also, ohne den Zug der früheren Gedankenführung zu durchbrechen, auf die gelegentliche Heranziehung dieser neu erschlossenen Äußerungen beschränken. Nur der Exkurs »Kunstgeschichte als Geistesgeschichte« ist neu hinzugefügt. — Die Stellen aus dem Tagebuch sind durch ein vorgesetztes T gekennzeichnet, während die Seitenziffern ohne weitere Angabe auf den Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877—1897 (Verlag Max Niemeyer 1923) verweisen. — Die Pedanterie häufiger Zitate und fortwährender Stellennachweise ist als Korrektiv erforderlich; sie soll das Bewußtsein sichern, daß trotz oft weiten Überfliegens dürftiger Anhaltspunkte doch die Orientierung an diesen streng maßgeblich bleibt.

A. Einleitung.

Der Name Yorcks war weiteren Kreisen bisher fast nur aus der warmen und schönen Freundeswidmung der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« bekannt. Die Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Dilthey erweist nun, daß ein Mann von mächtiger Physiognomie, ein Dilthey kongenialer Geist, eine wahrhaft große Natur dahinter steht. Ja – für sich genommen – erwecken die Briefe den Eindruck, daß Yorck durch Radikalismus, Macht und Geschlossenheit der Gedankenführung Dilthey weit überrage. Hier liegt einmal ein Unterschied des geistigen Temperamentes vor; Diltheys Behutsamkeit umwandelt und streichelt oft den Gedanken, statt ihn zu packen und zu formen – Kennzeichen dessen: hie und da eine gewisse Verschwommenheit im Ausdruck, eine gewisse Vorläufigkeit in der Erkenntnis. Tiefer aber führt ein Unterschied in der Festigkeit des geistigen Charakters: Yorck ist in viel höherem Sinne als der durch die Aufklärung stärker berührte Dilthey ein wurzelhaft geschichtlicher Mensch; in Bindung und Bann geistiger Tradition als innerer Grundkraft, nicht äußerer Vorstellung; niemals fühlsam – gefügig an den geschichtlichen Vorgang als Erscheinung verloren. Diltheys bewegliche ästhetische Einfühlungsgabe geht freudiger, vorbehaltloser in den Strom der Daseinserscheinungen ein, deren Richtung daher leichter die ihm selbst eigene übermächtigt – wenn man nicht vorzieht zu sagen, daß die Diltheysche Grundwertung nach der Mächtigkeit und Selbständigkeit eines Wesens, als deren heldenhafter Überschwang ihm die Selbstaufopferung erscheint[1]), überhaupt kein qualitatives, richtunggebendes Prinzip berge, vielmehr eine innere Richtungslosigkeit[2]) verrate. Diltheys feiner Sinn für die Positivität aller geschichtlichen Erscheinungen gestattet hin und wieder auch heterogenen Tendenzen eine Einflußnahme auf das eigene Denken, die dessen Reinheit zu trüben geeignet ist: ist er doch selbst wohl einmal halb scherzhaft, halb im Ernst wegen seiner »schlimmen Nei-

---

1) S. 146.

2) Vgl. aber unten Abschnitt III, 4 und 5c).

gungen für Evolutionslehre, Anthropologie und Völkerkunde« besorgt[1]). Oder — um auf eine andere, einigermaßen illegitime Bindung wenigstens hinzuweisen: wenn Dilthey Philosophie als die »Analysis« definiert, »welche von dem Zusammenhang der in die Wissenschaften erhobenen Bezüge des Menschen in den Lebenszusammenhang desselben zurückgeht«[2]), so ist dies eine Fassung, die beinahe als Kennzeichnung von Natorps rekonstruktiver Psychologie dienen könnte[3]), wenn nicht das Wort »Analysis« die ganz andere Rolle der Selbstbesinnung ankündigte. Auch würde eine Interpretation dieser Stelle aus einem größeren Kontext das hier gebrachte Zugeständnis an den Kantianismus geringer werden lassen, als es zunächst erscheint. Nur die immerhin vorhandene, nicht ganz bereinigte allgemeine Abhängigkeit, für die ja die Werke Diltheys zahlreiche Belege liefern könnten, sollte auch an Hand des Briefwechsels konstatiert werden. Im übrigen liegt das der Methode der Selbstbesinnung nicht eigentlich notwendige Ausgehen vom Faktum der Wissenschaften[4]) zu sehr

1) S. 90. 2) S. 220.

3) In der Tat empfand denn auch Natorp selbst diese Verwandtschaft, die ja wirklich nicht nur scheinbar ist, aufs lebhafteste. (Siehe u. a. Dilthey, Gesammelte Schriften, V. Band, S. 421: Anm. zu S. 190.) An diesem Punkte trifft eben der Neukantianismus, der über sich hinaus will, mit dem zusammen, was in Dilthey der Transzendentalphilosophie jener Zeit noch irgendwie homogen geblieben ist. Eigentümlich ist Dilthey aber doch die prinzipielle Rechtfertigung dieser Haltung und in konkreter Durchführung die Beziehung, die dabei die philosophische Psychologie und eine durch geschichtliches Studium vertiefte, im Horizont erweiterte und sich angemessen durchbildende Hermeneutik der Lebensobjektivationen gewinnen. (Vgl. besonders die jetzt erst veröffentlichten Zusätze z. B. zur »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (I 412 ff.) und zur »Entstehung der Hermeneutik« (V 338)). Die Würdigung dieses Zusammenhangs in Hinsicht auf ein »indirektes Verfahren« der Psychologie würde also über jenen zeitlich bedingten Ansatz hinausführen und in eigengeartete Regionen des Diltheyschen Geistes münden, die um die Begriffe »Erlebnis«, »Bedeutung als Kategorie des Lebens« und »Ausdruck« gelagert sind. (Vgl. unter anderem jetzt auch die höchst wichtigen Fragmente zur Poetik (VI 317 ff.)). —

4) Wieweit dabei ein doch zugrunde liegendes echtes Motiv — die der Sinnhaltigkeit des Lebens entsprechende Faßbarkeit des Lebens im Ausdruck — verfolgt wird, wieweit es in der abschnürenden Kennzeichnung des Ausdrucks als Durchgangspunktes für eine indirekte Psychologie, also auf der Suche nach dem Ablauf bloß innerer Zuständlichkeiten (VI, 318) schon wieder verfehlt scheint, — das kann hier nicht ausgemacht werden. Und — gewiß muß bei der Berücksichtigung dieser Ausdrucksformen den Wissenschaften eine eigene Rolle — wenn auch nicht allen eine analoge — zukommen; im besonderen muß die philosophische Selbstbesinnung, wenn sie nicht aufs Geratewohl improvisiert werden, sondern in einem echten Verhältnis zu den durchherrschenden geistigen Tendenzen verharren soll, den Kontakt mit den

mindestens in der natürlichen Konsequenz der transzendentalphilosophischen Fragestellung als daß an eine direkte Anlehnung gerade an Marburger Formulierungen gedacht werden müßte[1]): wie denn bemerkenswerter-, freilich nicht merkwürdigerweise, soweit die – nicht lückenlose – Veröffentlichung reicht, die Cohensche Schule in dem ganzen Briefwechsel nicht ein einziges Mal ausdrücklich genannt wird[2]).

Die erwähnte und oft recht deutliche Überschattung Diltheys ist doch zum guten Teil ein nur perspektivisches Phänomen. Denn erstens: der Briefwechsel und besonders Diltheys Anteil daran ist nur fragmentarisch erhalten – es fehlen gerade einige der Briefe, von denen man sich späterer Andeutungen halber den meisten Aufschluß versprechen könnte. Dann: der Schriftsteller darf sich als Briefschreiber eher mit flüchtigen Notizen begnügen, wo er auf den ganzen Fonds gedruckten Schaffens verweisen kann – dem Gutsherrn von Klein-Oels gibt dagegen die Korrespondenz den einzigen Zwang und die oft einzig praktisch greifbare Möglichkeit, Gedanken, die sonst nur den flüssigen Stoff des Nachsinnens und der Unterhaltung oder den Inhalt von Randbemerkungen bei der Lektüre bildeten, in zusammenhängenden Begriffen festzulegen. – Weiter: während Yorck mit der Glaubensfestigkeit des strengen Christen und vielleicht auch ein klein wenig mit der Hartnäckigkeit des preußischen Junkers im Grunde immer und unerschütterlich sich

---

Geisteswissenschaften suchen; denn in ihnen müßte sich das allem höheren Leben eigene Selbstbewußtsein methodisch geklärt zeigen. Nicht aber sind die Wissenschaften darum auch das e i n z i g e »Material« der Philosophie, wie es an den angegebenen Stellen (S. 220; Schriften I 412 u. ö.) scheinen will, noch bilden sie eine sakrosankte Gegebenheit, die die Philosophie nur anzuerkennen und auf ihre Faktoren zu untersuchen hat. Die unmittelbare Beziehung zu den übrigen Geistesgestaltungen darf durch die Wissenschaften nicht ersetzt – sie soll nur durch ihre Vermittlung erleichtert, vertieft und erweitert werden; nur in dieser vermittelten Unmittelbarkeit kann die Ursprungsbetrachtung selber – kritisch und produktiv zugleich – die Ursprungstreue der Forschungsrichtung kontrollieren, und mithelfen, ihre motivische Echtheit aufrechtzuerhalten oder wiederzugewinnen.

1) Dilthey lehnt in einer Anmerkung zu einem Briefe Natorps sogar ausdrücklich eine solche Abhängigkeit von der 1888 erschienenen »Einleitung in die Psychologie« mit dem freilich nicht überzeugenden Hinweis auf einige Stellen der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883) ab: (Schriften V, 421). Vgl. ebenda S. LXXXVIII.

2) Neben der Abneigung beider Freunde gegen ein ihnen innerlich fremdes philosophisch-konstruktives Wesen überhaupt mag hier die Animosität Yorcks gegen »jüdisch-abstraktes« Denken im besonderen mitgewirkt haben.

selbst setzt[1]), bewährt sich Dilthey auch hier als Meister seelischer Transpositionskunst. Seine Briefe sind ganz auf jenes bestimmte, ihm allerdings wahlverwandte Du abgestimmt; und so läßt er die Wesensart des Freundes den Ton des geistigen Gespräches angeben, empfängt von ihm Belehrung über sich selbst und Bestärkung in Richtung des gemeinsamen Zieles. – Und schließlich: was die größere Ablenkbarkeit der Diltheyschen Geisteshaltung anlangt, so hängt sie einmal – wie schon erwähnt – mit der außerordentlichen Einfühlungsgabe dieses intimsten Forschers geschichtlichen Lebens und mit der klugen Neigung zusammen, alles was durch Wirkung ins Weite eine innere Triebkraft zu bewähren, ein lebhaftes Bedürfnis auszusprechen und zu erfüllen scheint, als geistige Realität anzuerkennen. Sie hat aber auch mit seiner Eigenschaft als Bürger der akademischen Republik zu tun: der geistige Eremit hat das Recht und die Möglichkeit, Wesensfremdes zu meiden: der Mensch des wissenschaftlichen Berufs aber, an der Schmiede fast aller intellektuellen Waffen der Zeit und in unvermeidlichem und unmittelbarem Kontakt mit ihren richtunggebenden Persönlichkeiten, muß sich sogar verpflichtet fühlen, das Streben der Arbeiter neben sich mit liberalem Sinne mindestens in seinem relativen Rechte zu begreifen und die Toleranz zu üben, die er für sich fordern darf.

Eine erneute Würdigung Diltheys ist hier nicht beabsichtigt. Dafür würden die Briefe, von denen ich ausgegangen bin und auf die sich diese Abhandlung wesentlich stützt, eine zu schmale Basis sein. Bei Graf Yorck sind wir auch nach Veröffentlichung des Tagebuches noch immer auf diese Briefe an Dilthey als philosophisches Hauptdokument angewiesen; es genügt aber auch zu einer Betrachtung – ja rechtfertigt und fordert sie – die im Bedenken unseres eigenen Wesens der Bekümmerung eines bedeutenden Menschen um den Grundsinn seiner Existenz nachgehen will[2]). Zwar sind natürlich die Elemente seiner Lebens- und Weltdeutung arg verstreut in einer Korrespondenz, die sich ungezwungen über persönliche und politische, akademische und allgemein-pädagogische Angelegenheiten, über Ausstellungs- und Theaterwesen und vieles andere verbreitet und nur mit besonderer Liebe bei eigentlich philosophischen Betrach-

1) Charakteristisch die um Diltheys Verhältnis zu diesen Männern ziemlich unbekümmerte Kritik von Kant, Schleiermacher, Trendelenburg, Herman Grimm.

2) Wir suchen also den philosophischen Menschen Yorck nur in seiner Philosophie auf. Denn einen wie unabhängigen und würdigen Sinn er auch in anderen Ausstrahlungen seines Wesens bewährte, das lassen die Briefe doch mehr ahnen als erkennen.

tungen verweilt, auch da jedoch vielfach bloß einen Vor- und Nachklang beglückter Stunden mündlichen Symphilosophierens gewährend. Aber auch das »an sich« Disparate leuchtet doch durchdrungen von der Zentralkraft des in göttlicher Tiefe geborgenen und darum in eigener Tiefe gesammelten Geistes, der es sich zubildet und einverleibt. Und so ergeben auch für uns die nach außen hin oft vereinzelten Bemerkungen nicht nur als unverbundene, unverbindliche Aperçus »Inzitamente des Denkens«, sondern schon die festen Umrisse einer denkerischen Gestalt von seltener Eindrücklichkeit — oder mehr im Yorckschen Sinne gesprochen: die Einheit eines geistigen Charakters von ungewöhnlicher Prägnanz.

Denn als feste, nicht erst sich bildende Persönlichkeit steht Yorck in diesen Briefen da. Über seinen Entwicklungsgang geben sie kaum irgendwelchen Aufschluß. »Wir wandeln uns nicht mehr, aber wir wachsen«, schreibt er 1885 dem Freunde[1]): die Grundzüge seiner Denkart sind bereits im Beginn der Briefzeit vollkommen ausgeprägt und treten später nur noch schärfer, manchmal wohl auch mit schroffer, ganz gelegentlich einmal mit amüsanter Einseitigkeit hervor. Es fällt zunächst überhaupt schwer, an die Wandlungsfähigkeit eines Mannes zu glauben, dessen Lebensauffassung als ein so überzeugender und bündiger Ausdruck, als ein so entschlossen gezogenes Resumé seiner geschichtlichen Lebensbedingungen erscheint. Was den Vierziger (geb. 1835, gest. 1897) um 1877 mit dem zwei Jahre älteren Dilthey in Breslau zusammenführte, war sichtlich — und Diltheys Widmung bezeugt es — von keiner Seite eine Jüngerschaft, sondern das Gefühl der Affinität von Menschen, denen es im Blute lag, Bestehendes als eine Projektion fortwaltenden inneren Lebens zu deuten und sich in ihm der eigenen Abkunft, Seinsart und Bestimmung zu versichern[2]): eine geschichtlich-konstitutive Betrachtungsweise, deren Diskrepanz gegenüber transzendentalen Deduktionen Yorck immer im Gegensatz zum versöhnlicheren Freunde deutlich einsah und unnachgiebig betonte. — Es ist also in seinem Sinne, zunächst, soweit unsere Unterlagen reichen, auf den Nährboden seiner Existenz hinzuweisen, die vorge-

---

1) S. 256. 2) Die unumgängliche Aufgabe, die Elemente Diltheyscher Herkunft im Yorckschen, Yorckscher Provenienz im Diltheyschen Denken aufzuweisen, schien mir bei deren inniger, auch für Diltheys geübtes Auge unzertrennlicher Verschmelzung und bei der Unvollständigkeit des vorliegenden systematischen und entwicklungsgeschichtlichen Materials noch nicht mit Erfolg wirklich durchführbar zu sein: es konnte dafür nur in einzelnen Andeutungen sowie durch die getreue Rekonstruktion des Yorckschen geistigen Wesens selbst vorgearbeitet werden.

fundenen Bildungskräfte seines Wesens namhaft zu machen, die Atmosphäre und die Umstände seines Daseins zu bezeichnen, um dann auf das Resultat ihrer Auswirkung, Sichtung und Aneignung einzugehen — vielmehr, die Selbstverständigung mit zu erarbeiten, in der die Bedeutung dieser Lebensfaktoren gereinigt und verinnigt hervortrat.

B. Faktoren und Fakten der Yorckschen Entwicklung.

Der Enkel des Yorck von Tauroggen ist Halbbruder des Historikers Maximilian von Yorck, Schwager von Ernst von Wildenbruch, Schwiegervater des Malers Leopold von Kalckreuth: und auch über diesen Kreis hinaus nicht nur ein Edelmann unter adligen Männern, sondern — ein Verehrer Carlyles — dem Edelsten und den Edelsten aller Zeiten geistig verbunden. Im Gefühl der Besonderheit der historischen Bewußtseinsstellung doch vertrauter Sinngenosse aristokratischer Denker wie Heraklit und Platon, feiner Kenner und Deuter großer Dichter, Philosophen und religiöser Persönlichkeiten, vor allem tiefgläubiger protestantischer Christ, erfüllt vom Lebens- und Gottesgefühl Luthers.

Das Haus Paul Yorcks war schon vom Vater her, dem Grafen Ludwig Yorck, der Philosophie geöffnet. Dem geliebten Freund widmet der Breslauer Philosoph Christlieb Julius Braniß seine »Geschichte der Philosophie seit Kant« mit einer Zueignung, die wie ein Präludium der späteren Diltheyschen klingt. Er widmet ihm ein Werk, »das schon in seinem Entstehen Dir angehörte; denn Deine Teilnahme hat es gezeitigt — Deinem treuen Beistand allein verdankte ich .... Muße und Mut zu seiner Ausführung. Möge es durch seinen Gehalt die Ehre verdienen, sich einen Namen vorgesetzt zu haben, an dessen Klang sich in der Erinnerung des deutschen Volkes die Morgenröte seiner Befreiung knüpft; damit es ein würdiges Zeugnis dafür sei, wie der Erbe so edlen Namens in tatkräftiger Förderung der Wissenschaft das Befreiungswerk fortsetzt«[1]).

1. Chr. J. Braniß.

Es ist nötig, das System dieses liebenswürdigen Denkers und feinen Stilisten, das noch einer Epoche angehört, wo die Philosophie als sittliche Tat galt und die philosophische Persönlichkeit eine bewegende Macht der menschlichen Existenz in all ihrer Breite und

---

1) Braniß, Geschichte der Philosophie seit Kant. I. Teil: Einleitung. Breslau 1842.

Tiefe zu sein beanspruchen durfte[1]), in einigen Hauptlinien zu skizzieren. Wurde doch Braniß der philosophische Mentor des jungen Yorck; und wenn dieser auch in der vorliegenden Korrespondenz nur ein einziges Mal, pietätvoll zwar, aber unter Abweisung der »rein formalen«, »echt metaphysischen« Argumentationen des Lehrers gedenkt[2]), so darf man doch solche Äußerung, die 20 Jahre nach dessen Tode erfolgte, nicht zum Maßstab dafür machen, was Braniß in Wahrheit dem erst Heranreifenden gewesen ist. Noch 1866 hatte dieser in Dankbarkeit den Namen des »Lehrers und Freundes« der einzigen Arbeit, die von ihm — Yorck — in Druck gegeben ist, vorangeschickt. Die Elemente der Anregung, die ursprünglich gemeinsamen und die zur Aneignung kommenden Grundüberzeugungen erfuhren freilich in dem Geiste Paul Yorcks eine so völlige Umschmelzung, daß sie in dem neuen Zusammenhang und kraft der ganz andersartigen methodischen Fundierung eine selbständige Lebendigkeit gewannen. Aber dennoch bilden unverkennbar die entscheidenden, wenn auch nicht originären Intentionen der Braniẞschen Philosophie mit das Hauptmaterial, aus dessen Umprägung der eigentümliche Gehalt der Yorckschen Gedankenwelt hervorgegangen zu sein scheint, und wodurch Yorck in Verbindung mit jenen großen Geistesmächten tritt, als deren kleinerer Miterbe Braniß zu gelten hat. Die Darstellung dieser Braniẞschen Ideen hat nicht so sehr den Nachweis Yorckscher Abhängigkeiten zum Ziele, sondern kann einesteils gerade die Besonderheit deutlich machen, die dieser Bildungsstoff im Medium des Yorckschen Denkens annahm; darüber hinaus soll sie für dessen Interpretation eine bestimmte und notwendige Folie geben: »zur Ehrlichkeit«, (ein document humain rein sehen zu lassen) »gehört auch das von außen sehen lassen, die so gegebene Unbestimmtheit an vielen Punkten der Entwicklung, die nur die mitschreitende Phantasie des Lesers ergänzen mag«[3]). Da gerade können die Anschauungen von Braniß, soweit die dem Briefstil eigenen flüchtigen und unausgeführten Bemerkungen des »Schülers« auf sie zurückdeuten, zwar nicht einfach zur Ausfüllung, aber doch als Hintergrund dienen.

Braniß hat im erklärten Anschluß an gewisse Tendenzen der Schellingschen Freiheitslehre[4]) — das enge, aber umstrittene Ver-

1) Vgl. z. B. Braniß, System der Metaphysik, Breslau 1834. S. 122f. Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart, Breslau 1848. S. 109.

2) S. 112f. 3) Dilthey, Briefwechsel S. 242.

4) Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart S. 213ff. Damit erhebt sich auch für die Beurteilung Yorcks hinter der feinen, aber schmächtigeren

hältnis zu Steffens mag hier außer Betracht bleiben — ein System entwickelt, das um den Pol der Transzendenz Gottes und um den der Geschichtsidee kreist — zwei für Braniß unzertrennliche Gedanken. Beide unterstehen — rein begrifflich ausgedrückt — der Tendenz, mit dem Prinzip des Absoluten als des von jeder Negation Freien Ernst zu machen: es wirklich als Prinzip und als frei von vornherein anzusetzen und durchweg zur Geltung zu bringen. Seine Position muß also freie Selbstposition und ein von der Setzung der Welt als des Nicht-Absoluten streng geschiedener, ein ihr apriorischer Akt sein. Diese darf nicht in jener Setzung schon wesentlich impliziert sein und nur noch der Entfaltung bedürfen, sondern die Welt muß durch ein freies Sich-Setzen des Absoluten in die Negation erst epigenetisch zur Schöpfung gelangen. Das Absolute ist also durchaus freie und demnach persönliche Tat — Geschichte, der Täter freies persönliches, zunächst sich selbst und dann erst die Welt zum Sein bringendes Wesen — Gott. Der durch diese Selbstnegation der Welt immanente Gott ist nur unter Voraus-Setzung des transzendenten überhaupt möglich. Gott ist nicht schon seinem ursprünglichen Begriffe nach Weltgrund: seine Beziehung zur Welt ist nur eine »Tatsächlichkeit des Bewußtseins«[1]. Indem sich das absolute Wesen in die Negation setzt, schafft es das, was außer Gott ist — das schlechthin negative Sein, die Welt*form*: in die es aber doch als positiver *Inhalt* eingeht, weil es ja *sich* selbst außer sich setzt: die Geschichte der Welt ist Beseitigung dieses Widerspruchs. In der Geschichte der *Natur* und ihrer Gestaltungen entsteht zuhöchst der Mensch, in dem die Form zum entsprechenden Ausdruck des Inhalts geworden ist. Aber unmittelbar ist er doch nur seinem Sein nach frei sich setzendes Wesen, seinem Dasein nach bleibt er Resultat der ganzen Naturentwicklung, und so begegnen sich in ihm freie Geistigkeit und unfreie Natürlichkeit. — In der Geschichte des *Menschengeschlechts* ringt sich das Welt-Ich im Schmerz der Selbst-Verleugnung, in der Abwendung von seinem natürlichen Dasein zur Gott-Ichheit empor: da aber das Ich diesen Kampf nur eingeht, »weil seine freie Geistigkeit, das ist der in ihm seine Ichheit wirkende Gott, es zu solchem Ringen mit sich sollizitiert ..... insofern ist es eben lediglich der absolute Gottesakt, durch welchen im Medium des

---

Gestalt von Braniß der noch immer dunkle Koloß der *Schellingschen* Philosophie, deren Weiterwirken — oft weniger sichtbar als das Hegelsche — über Schopenhauer, Nietzsche und Hartmann hinaus, gerade in unserer Zeit — bei Cassirer, Scheler, Berdjajew u. a. — neue Missionskraft gewinnt.

1) Aufgabe der Gegenwart S. 131.

Welt-Ich das Gott-Ich wirklich wird .... Die Gottestätigkeit im Ich fällt in ihm mit der Selbsttätigkeit des Ich schlechthin in eins zusammen«[1]). Die Geschichte hat also zu ihrem Mittelpunkt die Offenbarung Gottes in der Menschheit, das erlösende und entsühnende Auftreten des Gott-Menschen, der sich an Gott hingibt und nur ihn in sich weiß und bejaht; sie hat die vollendete Lösung ihrer Aufgabe darin, daß »das menschliche Geschlecht, die in ihm wirklich gewordene Gottmenschheit an sich reflektierend, sich in die freie Macht des über alle Natürlichkeit schlechthin siegreichen Geistes aufnimmt und zum Organ desselben macht«. So »lebt sich der Gottmensch zur universellen Weltwirklichkeit heraus und wird zur Gottwelt«[2]). »Eben hierin empfängt sich jedoch die Welt aus Gott zurück, und ihr an Gott aufgegebenes Insichsein stellt sich wieder her«[3]). In dieser in sich zurückgekehrten Lebenseinheit — »Ich in Dir und Du in mir« — ist der Unterschied zwischen der göttlichen Inner- und Außerweltlichkeit erloschen[3]).

Man wird durch diesen Schematismus der dialektischen Begriffsentwicklung doch den Atem des von den lebendigen Interessen der Zeit bewegten Geistes hindurchgespürt haben. Das Hauptmerkmal dieses dialektischen Vorgehens ist das Wissen um seine Begrenzung, die Einsicht, den Sprung zwischen Gott und Welt nicht mediieren zu können. »Man kann Gott nicht dialektisch so wissen wollen, wie er in seiner Ewigkeit sich selbst weiß«[4]). Darin dokumentiert sich die Auflehnung des religiösen Bewußtseins gegen eine Wissenschaftsperiode, deren Panlogismus die Theologie zur ancilla philosophiae zu machen drohte[5]). In der anti-spinozistischen Betonung Gottes als eines persönlichen Subjektes wurde jede äußerliche Behaftung eines Denkobjektes — Substanz, moralische Weltordnung usw. — mit dem Namen Gott abgewiesen, weil sie der innerlichsten Meinung des religiösen Gefühles widerstand, »darin der Mensch sich zu Gott in das Verhältnis des Ich zum Du setzt, und ihn als den Wissenden festhält, der ihn vernimmt, wenn er zu ihm betet, ihm antwortet, wenn er zu ihm redet«[6]). Damit wurde der Begriff Gottes zwar denkend aus dem des Absoluten entwickelt, aber in strengerer Reinheit als bei Schleiermacher an den konstitutiven Daten der eigentlich religiösen Erfahrung erprobt. Das gilt

1) Aufgabe der Gegenwart S. 281. 2) Ebenda S. 284. 3) Ebenda S. 285.

4) Ebenda S. 243.

5) Es kann hier nicht unsere Sache sein, die irrationalen Ursprünge des Hegelschen Denkens aufzusuchen.

6) Aufgabe der Gegenwart S. 238.

in noch höherem Maße für die Behauptung der Transzendenz Gottes, die dem christlichen Erlebnis von der Bedürftigkeit des Menschen, seiner Angewiesenheit auf Gottes freie Gnade, aber auch dem kindlichen Vertrauen auf Gottes erlösende Macht Rechnung trägt: sie ist der Ausdruck der göttlichen Erhabenheit, die Deutung seines Tuns als eines Werkes herablassender Liebe. Gott ist nicht – wie bei Fichte und Hegel – nur das Licht, so wie es durch die Finsternis leuchtet – nur der logos, der Gottmensch —, sondern über aller Dunkelheit auch das rein aus sich und für sich selbst strahlende Licht Gott-Vaters[1]).

Welche Bedeutung hierbei auch die religiöse Erfahrung gewinnt, – sie ist doch immer nur als Prüfstein immanenter Denkresultate aufgenommen und spielt als Triebkraft des Denkers, nicht des Gedankens eine gewissermaßen illegitime Rolle: sie geht nicht in das Denken ein, und dieses hat nicht den Beruf, sie auszulegen. So bleibt es metaphysisch, insofern es in reiner Selbstentwicklung seinen Inhalt, die Idee, nicht empfangen, sondern frei erzeugen will[2]), und wird zur Realphilosophie nur insoweit, als es seine Bewährung durch Aufweis der Realität dieser Idee in der Wirklichkeit der Welt zu erbringen sucht. Bei dieser Überschärfung der Autonomie der spekulativen Vernunft bleibt doch im letzten Grunde die Übereinstimmung ihrer Ergebnisse mit dem Befunde des religiösen Gefühls unbegriffen und im Verdachte, mehr erzwungen als vorgefunden zu sein. Das religiöse Bewußtsein, das kein Hausrecht, sondern nur abseits ein Kontrollrecht zugebilligt bekommen hat, muß sich doch wundern, daß der Bau der Philosophie so ganz nach ihren – der Religion — Bedürfnissen eingerichtet erscheint[3]). Die andere Gefahr, die dieser metaphysischen Entwicklung von außen droht, ist die, daß ihr reiner Ablauf durch die Rücksicht auf die im Hintergrund wartende Wirklichkeit abgebogen wird, wie denn auch umgekehrt die unbefangene Betrachtung der empirischen Wirklichkeit durch die Akkommodation an die bereits erzielten Ergebnisse der Metaphysik bedroht scheint.

Wie das Hervorgehen der Welt aus Gott so ist auch die Heimkehr zu ihm ein Akt der Freiheit: nur durch jene Tatsache ist diese

---

1) Aufgabe der Gegenwart S. 243.

2) Metaphysik S. 124ff.

3) Für Braniß bestehen diese Bedenken deshalb nicht, weil nach ihm dasselbe reine Tun, daß sich dem Gläubigen offenbart, in der spekulativen Bewegung der Vernunft zum Durchbruch kommt. (Metaphysik S. 124, Aufgabe der Gegenwart S. 236, 239f.)

notwendig geworden; denn außer Gott kann nichts Bestand haben, auch nicht das Nichts. Die Dialektik der Idealphilosophie muß sogar, wegen der Freiheit des Menschen auch zur Untreue gegen seine Aufgabe, an der Schwelle der Realphilosophie in der Unbestimmtheit enden, ob die Schöpfung selbst sich zu ihrer eigenen Befreiung emporzuringen vermag, oder ob ihre Vollendung nur in der Erlösung möglich ist und sich also durch Gottes Tat vollzieht, welche freilich die Selbsttat des Geschöpfes in sich aufzunehmen hat[1]). — Trotz der bedachten Subtilität dieser Ausführungen können doch derlei Zugeständnisse des spekulativen Denkens dem geschichtlichen Bewußtsein nicht auf die Dauer genügen. Daher sind tiefer als die schon erwähnten Bedenken diejenigen, die sich gegen die Erweiterung der dialektischen zur historischen Spekulation ergeben. Geschichte ist kein objektiver Ablauf, der in seinem weiteren Begriffe auch die Entwicklung der Natur umfassen könnte. Sie ist kein Vorgang, dessen Eigentümlichkeit schon dadurch gewahrt würde, daß man ihn freiem Tun entspringen und in freies Tun münden läßt, und daß man demgemäß zu Anfang und zu Beginn gewisse Unbestimmtheitskomponenten einführt. Das Historische hat eine lebendige und daher nicht ein für allemal festlegbare Bedeutsamkeit, die nur aus der Selbstbesinnung, nicht — wie indirekt immer — aus dem Begriffe des Absoluten gewonnen werden kann. Ist die Weltgeschichte eine Tatsache des Bewußtseins, so muß sie vom Boden des Bewußtseins aus verstanden werden. Es darf ihr nicht von der Idee des Absoluten aus vorgeschrieben werden, daß sie — da sie nun einmal ist — nichts als die Selbstsetzung und Selbstbejahung des Absoluten im anfänglich Nicht-Absoluten sein kann. Mag das religiöse Bewußtsein Gott als das A und O alles Seins und Werdens anerkennen, so tut es dies doch in einer ganz anderen Spannung als in der Sicherheit des saturierten Wissens. Philosophie darf den falschen Vorwurf des Atheismus nicht scheuen; sie kann nicht unkritisch mit dem Absoluten beginnen; sie muß sich vielmehr gerade auch als Ausdruck unseres religiösen Lebensbewußtseins damit abfinden, daß nur ihr Ziel das Unbedingte, das reine, ursprüngliche Leben sein kann, daß ihr Inhalt immer die Kritik unseres faktischen Lebens, die Aufsuchung seiner unechten Bedingtheiten und die Rückführung in den echten Sinn seiner Phänomene ist und bleibt. Der auch von Braniß noch nicht ganz preisgegebenen Auffassung der Vernunft als der souveränen, alle bloße Gegebenheit hinter sich lassenden Denkbewegung[2])

1) Metaphysik S. 372. 2) Ebenda S. 151 u. ö.



mußte freilich die Reinheit des Denkens durch die Einbeziehung des religiösen Erlebnisses getrübt werden, weil dann die Vernunft überhaupt des Ansatzes an einer Erfahrung bedurfte, — und die Heiligkeit der Religion dadurch, daß ihre Daten so zum Material des Denkens herabgesetzt würden, und die christlichen Vorstellungen schließlich doch erst im Begriff ihren adäquaten Ausdruck fänden[1]). Aber die Transszendenz des Bewußtseins — das Gewissen unserer höheren Bestimmung — darf nicht zur Überheblichkeit des Bewußtseins entarten. Wir können wissentlich nichts aus der Idee heraus über die unaufhaltsame Verwirklichung der Geschichtsidee, die Vollendung der Welt in Gott, aussagen, wie es Braniß versucht[2]); und innere Selbstprüfung und geschichtliche Erfahrung widersprechen der Bemühung, den konsequenten Fortschritt in der Realisierung eines immanenten Zweckes der Geschichte feststellen zu wollen und uns selbst auf dem höchsten erreichten Punkt dieser Aufwärtsbewegung zu bestaunen. Das Historische liegt für uns nicht wie ein Vergangenes hinter und unter uns, so daß es eo ipso in unseren Standpunkt aufgehoben wäre, und wir wiederum nur als Funktionäre eines Prozesses dienen, für dessen glückliche Durchführung Gott schon seinem Begriffe nach Garantie leistet. Das Historische ist kein abgezählter Schatz, in dem wir als sicheres Erbe den Arbeitsertrag der Generationen besitzen, sondern eine gegenwärtige, bewegende Kraft, deren Größe sich nach dem Maß unserer Lebendigkeit bemißt, nach dem was uns für die Führung unseres Lebens jene Arbeit bedeutet. — Das Bewußtsein dieser Angewiesenheit des Historischen auf die innere Erfahrung kann als eine Haupterkenntnis Yorcks angesprochen werden: wir werden sehen, wie sie in der Auffassung des Historischen als »Empfindungsrealität« zum Ausdruck kommt.

Indem für Braniß die Bestimmung, daß das Absolute freies Tun und somit die Welt, als deren Prinzip es sich bewähre, Geschichte sei, aus der Explikation des Begriffes des Absoluten hervorgeht, erschließt sich aus der spekulativen Geschichtsidee »eine tieferes, ja das allein wahre Verständnis der Welt«[3]). Dieser Historismus, der vom absoluten Tun, nicht wie der »Naturismus« vom absoluten Sein ausgeht, hat also die Philosophie der Geschichte nicht nur als Einzeldisziplin unter sich, sondern ist seinem eigentümlichen Standpunkt nach selbst ganz und gar Geschichtsphilosophie, geschichtsphilosophische Spekulation[4]). — Wenn sich der Leser die Mühe nimmt, nach der

1) Vgl. Aufgabe der Gegenwart S. 262. 2) Ebenda S. 342 ff. 3) Ebenda S. 331. 4) Ebenda S. 116, 228.

Lektüre dieser Arbeit die höher-geschichtliche Empirie Yorcks mit dieser historistischen Spekulation zu vergleichen, so wird er finden, daß es eine erlaubte, wenn auch nicht erschöpfende und nicht genügend tiefe Charakteristik jener Philosophie ist, wenn man sie als eine Transposition der Branißschen Weltansicht[1]) bezeichnet, als die Überleitung von Konstruktionen, die ihren eigenen Grund mißkennen oder doch nicht klar erkennen lassen, auf den Boden, der sich geschichtlicher Selbstbesinnung erschließt.

Es muß aber gesagt werden, daß Braniß auch dieser phänomenologischen Methode nicht überhaupt ferngestanden hat: er vermochte sie nur nicht als Organ aller Philosophie überhaupt anzuerkennen. Sondern wie Hegel die Lehre von den Erscheinungen des Bewußtseins als Vorstufe braucht, um dem Subjekt den Entschluß abzuzwingen, sich in den reinen Stand des absoluten Wissens zu versetzen, so bildet auch für Braniß die Aufzeigung und Auslegung des höheren Selbstbewußtseins die »subjektive Voraussetzung der Philosophie«[2]). Diese Voraussetzung gewinnt der Mensch in der weltgeschichtlichen, nicht in der subjektiv-innerlichen Erfahrung von den Gestaltungen, die das Bewußtsein bis jetzt durchlaufen hat, und in der Erkenntnis des Standpunktes, der sonach dem gegenwärtig Lebenden geschichtlich angewiesen ist. Darin reflektiert sich bei Braniß die neue Einsicht in die Bedeutung, die das geschichtliche Bewußtsein für unser modernes Leben und somit auch für die Philosophie als einen Ausdruck dieses Lebens gewonnen hat. Nur läßt er dann doch die Historizität in unserem Sinn vor der Schwelle der eigentlichen Idealphilosophie Halt machen. Die geschichtliche Besinnung – soweit sie überhaupt durchgeführt erscheint – leitet nur auf das Recht und die Pflicht über, sich in der angebrochenen Periode der sich selbst wissenden und aus diesem Wissen gestaltenden Geschichte als ihr Organ zu bewähren, ihren Geist zu repräsentieren und sich der absoluten Idee des sich selbst setzenden Tuns, auf dem

1) Braniß steht hier natürlich als vermittelnder Repräsentant für den Geist der Philosophie, die von Schelling ausgegangen ist. Es wäre eine eigene und verwickelte Aufgabe – zu der mir aber die vorliegenden Materialien der Yorckschen Philosophie nicht auszureichen scheinen – die Elemente zu sondern, die in ihr jeweils auf Anregungen von Schelling, Steffens (weniger wohl von Schleiermacher) und Braniß zurückgeben. Dazu wäre eine sorgsame Auftrennung des dichten Gewebes, in dem sich die Fäden der Denkarbeit dieses Kreises schneiden, Voraussetzung: eine Analyse, die aus dem angegebenen Grunde hier nicht unternommen werden soll.

2) Metaphysik S. 44.

Gebiete der Intelligenz also der Idee des spekulativen Denkens, anzuvertrauen[1]).

Der angeführte Satz, daß nicht innerlich-subjektive Reflexion, sondern weltgeschichtliche Erfahrung den Einzelnen lehre, was er sei und wo er stehe, beruht auf Gedanken, die noch zum Schluß in diesen Exkurs über Braniß aufgenommen werden sollen, weil von ihnen aus ein Licht auch auf die Yorckische Auffassung des »Selbst« und auf seine Stellung zu Sittlichkeit und Ethik fallen dürfte. – Wir haben gesehen, daß der Mensch nach seinem unmittelbaren Auftreten den Streit von Natürlichkeit und Freiheit in sich trage; und da er wesentlich die Macht ist, »seine Wirklichkeit zum entsprechenden Ausdruck des absoluten Geistes zu erheben«[2]), von seiner Natürlichkeit also nicht nur zu abstrahieren, sondern sein Verhältnis zur Natur aus einem gegebenen zu einem frei gesetzten zu verwandeln[3]), – so entspricht sein wirkliches Dasein als natürliches Individuum nicht seinem wesentlichen Sein. Die Aufgabe dieser Verwirklichung der dem Menschen immanenten Gott-Ichheit wird nicht im Leben des abstrakten Einzelwesens, sondern durch die Arbeit der Geschlechterreihe gelöst. Nur im sittlichen Geiste der Menschheit empfängt der Mensch sein freies Sein: »in der Gesellschaft hat der Einzelne ein Allgemeines sich gegenüber, davon er nicht bloß als von einem gegenständlichen Fremden ein Bewußsein haben kann, sondern das er als sein eigenstes Wesen, als sich selbst wissen muß«[4]) und in letzter Tiefe weiß. Nur wo es sich um die Naturseite des Menschen handelt, gibt es ein Subjekt in abstracto als bloßes Exemplar der Gattung; als Vernunftwesen ist der Mensch Moment in der sich verwirklichenden Idee des vernünftigen Menschen und überkommt im Zusammenhange mit dem Geschlechte »einen Teil der Gesamtarbeit als seinen vernünftigen Beruf«[5]). Nur dank ihrer und in ihr setzt er sich selbst samt seiner Welt in die Freiheit der Idee. »Indem dieses Handeln von dem Gottesbewußtsein bewegt wird, ist es ein freies Sich-Aufgeben des Subjektes an Gott, in welchem die sittliche Forderung, die es in seiner Freiheit an sich selbst stellt, ihm die Bedeutung eines göttlichen Gebotes hat, und seine freie Selbstbestimmung in der Vollziehung der Forderung sich als freier Gehorsam gegen Gott darstellt. Das Subjekt, dessen Selbstbewußtsein

1) Metaphysik S. 125f., Aufgabe der Gegenwart S. 108f.
2) Metaphysik S. 366. 3) Ebenda S. 137.
4) Geschichte der Philosophie S. 17.
5) Metaphysik S. 124.

zugleich freies Gottesbewußtsein, und dessen Selbstbestimmung an sich selbst freier Gehorsam gegen Gott ist, hat in seiner Wirklichkeit seine Wahrheit erreicht«[1]). Unter diesem religiösen Aspekt erscheint es als selbstischer Hochmut und Abfall von Gott, wenn sich das abstrakte Individuum – zu starr, sich unter das beseligende Gebot der Liebe zu beugen und in der Hingabe zu vollenden – aus eigener Kraft zum Vollstrecker der sittlichen Aufgabe machen will. Dies aber geschieht, wenn der menschliche Geist trotz der Erkenntnis der Idee des absoluten Geistes und der sittlichen Forderung »sich nicht an Gott aufgibt, sondern vielmehr umgekehrt die Idee Gottes in sein natürliches Dasein hineinzieht, ihr darin erst durch sein Handeln Realität zu verschaffen strebt und Gott zu einem bloßen Ideal herabsetzt . . . Die Forderung, seine Wirklichkeit zum Ausdruck der Freiheit zu bringen, tritt« (im endlichen Geist dann) ». . . als ein zu seiner absoluten Natur gehörendes, unbedingt geltendes Gesetz, nach welchem er handeln soll, auf . . . . So tritt denn an die Stelle des freien Gottesbewußtseins das Bewußtsein eines absoluten Gesetzes, an die Stelle des freien Gehorsams gegen Gott der angestrebte Gehorsam gegen das Gesetz«[2]), das Streben nach Sittlichkeit, der nie endende Kampf zwischen dem Guten und Bösen.

Dies sind, soweit sie für Yorck in Frage zu kommen scheinen, die Hauptpunkte im Denken des Mannes, der den jungen Grafen in den Bereich der Philosophie einführte.

2. Die Katharsis-Arbeit.

Aus der Spätzeit dieses Einflusses stammt jene 1866 erschienene und Braniß zugeeignete Abhandlung über »die Katharsis des Aristoteles und den Oedipus Coloneus des Sophokles«. Eine kurze, zur Prüfung für die höheren Verwaltungsämter geschriebene Arbeit, die in der thematischen Beschränkung, in der ängstlichen Sorgfalt, mit der die Richtigkeit der Hauptthese aufgewiesen werden soll, das Merkmal des opus operatum zeigt. Eine Jugendarbeit, in der gerade das Hauptanliegen, die Deutung des Katharsis-Begriffes, noch – wenig überzeugend – mit Hilfe der auch sonst nachwirkenden[3]) Technik einer dialektischen Synthesis erfüllt wird[4]). Dennoch trägt die Abhandlung unverkennbar den Stempel echter Genialität in der Wehr einer ebenso hohen wie strengen Selbstzucht.

1) Metaphysik S. 366. 2) Ebenda S. 369 f.

3) Vgl. Yorck, Katharsis S. 35.

4) Ebenda S. 22: Die Katharsis vollzieht sich, indem Schmerz und Lust in der höheren Einheit der Ekstase zur Aufhebung kommen.



Wiewohl die Fachwissenschaftler nicht umhin konnten, Skepsis und Bedenken gegenüber den Schwächen eines philologischen Laientums zu äußern[1]), das Yorck selbst freimütig eingestanden hatte, so findet doch die Schönheit der Darstellung ebenso wie die Höhe des geschichtsphilosophischen Standpunktes (Susemihl) uneingeschränktes Lob. Mit einigem Neide muß trotz sachlicher Ablehnung auch der französische Kritiker bekennen, der Autor zeige Kenntnisse in der klassischen Literatur, die man bei seinen Standesgenossen in Frankreich vergebens suchen dürfe: dans sa dissertation tout est singulier pour nous, l'occasion, le rang de l'auteur, et aussi la manière dont l'éducation allemande prépare à comprendre et à sentir les oeuvres d'art.

Die Arbeit ordnet sich, philologisch betrachtet, in die lange Reihe der Untersuchungen ein, die vor allem seit der berühmten Abhandlung von Jacob Bernays aus dem Jahre 1857[2]) dem Problem der tragischen Katharsis gewidmet worden sind. Yorck resümiert eine fünffache Auffassung des Terminus Katharsis »als moralische Besserung, als Lustration, in hedonischem Sinne, als ein bestimmter Zustand der Intelligenz, endlich als rein pathologischer Zustand«[3]) — und stimmt dann dieser letzten, von Bernays durchgeführten Deutung, aber auf Grund einer selbständigen Gedankenentwicklung und in einer eigentümlichen Aufweitung zu. Er kommt zu dieser Interpretation, indem er die griechische Tragödie unter einen geschichtsphilosophischen Aspekt stellt, als dessen frühester genauer Anweiser doch wohl Schelling zu gelten hat[4]): sie tröstet ekstatisch den antiken Menschen über seine Gottverlassenheit hinweg.

1) Mir sind folgende Kritiken der Yorckschen Arbeit bekannt: a) Susemihl, Jahrbücher für klassische Philologie, 13. Jahrg. 1867, S. 223—227. b) Ch. Thurot, Revue critique, 1867, S. 38—40. c) Literarisches Zentralblatt 1868, Nr. 36 S. 963. d) Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles 1876, S. 292ff.

2) Jakob Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie 1857.

3) Katharsis usw. S. 17.

4) Der Versuch von Karl Borries (Die Romantik und die Geschichte, S. 233), diese Ehre Friedrich Schlegel zu vindizieren, kann mich nicht überzeugen; Vordeutungen finde ich am ehesten bei Herder, aus dem dann Novalis geschöpft hat (5. Hymne an die Nacht). So sucht Herder in seinem Aufsatz »Wie die Alten den Tod gebildet« (1786) im Gegensatz zu Lessing zu zeigen, daß der fürchterliche Thanatos der Griechen als wirkende Macht nie die Verklärung zum Knaben mit der gesenkten Fackel erfahren habe, sondern daß seine unerträgliche Vorstellung durch das Bild dieses Jünglings, das Symbol des Todes s c h l a f e s, verdrängt werden sollte: erst Christus verwandelt wirklich den Todesdämon selbst in einen Engel des Schlafes (vgl. Unger, Das Todesproblem bei Herder, Novalis und Kleist). — Wie aus der Nacht des

Die verschieden gestalteten Periodisierungen der Weltgeschichte, die Schelling seit 1795, seit den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus[1]), dann in seinem System des transzendentalen Idealismus (1800), in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums sowie in denen über die Philosophie der Kunst (1802/03) versucht hat, stimmen doch in dem e i n e n überein — in dem Gefühl für die Tragik, die den Glanz und die Herrlichkeit gerade des reifen antiken Menschen erschüttern mußte, sobald ihm der Halt im Endlichen nicht mehr genügte: »Er kann dem schrankenlosen Objekt keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Übermacht Grenzen setzen?«[2]) Die Unsichtbarkeit des dunklen Fatums führt diese tragische Epoche der alten Welt an den Abgrund, vor dem die Menschheit dann doch im Augenblicke der höchsten Not durch die christliche Offenbarung errettet wird, in der sich das Schicksal zur Vorsehung verklärt[3]). In diesen Ausführungen ist das Fatum aus einer äußerlichen Zufallsmacht in der Tragödie zur tragischen Bewußtseinsmacht eines ganzen Menschentums geworden, die tiefe Schatten über die vielgepriesene Heiterkeit des hellenischen Antlitzes wirft. Und zugleich ist damit das Altertum als eigene Welt von der christlichen, von einem neuen Prinzip beherrschten, geschieden. Seit Schelling ertönt das Lied von dem unabwendbaren Schicksalsleid alles Heidentums häufiger und häufiger: wir hören es aus dem Munde von Friedrich Schlegel angesichts der Edda[4]); Solger weiß davon aus Schellings Jenenser Vorlesungen[5]); auf Baader[6]), der ja Schellings Einfluß erfahren hat, weist Ernst von Lasaulx zurück[7]), der wiederum besonders durch seine Arbeit »über den Sinn der Oedipussage«[8]) in den Gesichtskreis von Yorck trat.

Todes so ist für Yorck wie für Schelling der christliche Mensch überhaupt aus der »Nacht des Schicksals« (Yorck a. a. O. S. 33) erstanden; Herder dagegen betont hier wohl die Verwandlung des Todesbewußtseins, nicht aber die allgemeinere des Schicksalserlebnisses.

1) Schelling, S. W. I. Bd. I, S. 337. 2) Ebenda; vgl. Yorck a. a. O., S. 21.

3) So wenigstens die Darstellung in der Philosophie der Kunst, S. W. I, V 429. Aus späterer Zeit vgl. die im W e s e n t l i c h e n übereinstimmenden Stellen S. W. II, I, 256; II, III, 511 f.

4) Friedrich Schlegel, Über nordische Dichtkunst, S. W. VIII, 69.

5) Solger, Erwin (Ausgb. von Kurtz 1907) S. 227 ff.; Nachgelassene Schriften II S. 499 f.

6) Baader, Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (1824), S. W. 2 I S. 443—496.

7) Lasaulx, De mortis dominatu in veteres (1835) (Studien des klassischen Altertums S. 459—494).

8) Lasaulx, Studien usw. S. 357—373.

Ich habe diese Entwicklungslinie skizziert[1]), weil Yorck selbst sich für das griechische Leidensbewußtsein nur auf Solger beruft – freilich mit Worten von Lasaulx –, während er den Ahnen dieser ganzen Bewegung merkwürdigerweise gar nicht zu kennen scheint: hier wie auch meist im Briefwechsel mit Dilthey bleibt Schelling im Hintergrunde als eine wirksame, doch kaum bemerkte Macht.

Philologisch wie philosophisch sind es also fremde geistige Elemente, denen Yorck seine Deutung der griechischen Tragödie verdankt. Ihm ganz eigen ist aber die energische Synthese dieser beiden Elemente, die Kraft und die Konsequenz, mit der er die geschichtsphilosophischen Erkenntnisse zum Hebel philologischen Verständnisses macht. Zwar hatte schon Friedrich Schlegel das nur durch weise Mäßigung gezähmte orgiastisch-ekstatische Moment in der griechischen Kunst und Mythologie, die begeisterte, trunkene Anbetung der unendlichen Lebenskraft und Naturfülle, die Kühnheit in der Verschmelzung von Leben und Tod, Schrecken und Lust hervorgehoben[2]); und Bernays hatte dann schließlich in seinem Aufsatze die Katharsis therapeutisch, als die ekstatische Entladung von den universalen Affekten Furcht und Mitleid mit dem gemeinsamen Menschengeschick zu begreifen gesucht. Denn als Empfindung dieses Geschickes, die »den Menschen durchbebt, wenn er sich seine Stellung zum All und dessen geheimnisvoll strafenden und lohnenden Kräften ..... in der

1) Neben gelegentlichen Äußerungen von Schopenhauer (Reclam II, 690f), der aber auf Yorck keinen merklichen Einfluß geübt hat (vgl. Briefwechsel mit Dilthey S. 211), wäre in der Nachfolge Schellings vor allem noch der große und Yorck wohlbekannte Philologe August Boeckh zu nennen, der Schellings Schrifttum von den Vorlesungen über das akademische Studium bis zur Philosophie der Mythologie verfolgt hat und im Staatshaushalt der Athener (1817) das Schellingsche Leitmotiv aufnimmt (a. a. O. S. 117).

Daß es sich im Anschluß an solche Vorgänger bei Yorck nun doch nicht um eine vorübergehende jugendliche Abhängigkeit nur literarischer Art handelt, sondern daß darin ein geschichtliches, in der Familientradition fest verwurzeltes Lebensgrundgefühl durchbricht, dafür kann noch aus dem Sterbejahre Yorcks das Motto zeugen, das sein Bruder Maximilian in der »Weltgeschichte in Umrissen« der vorchristlichen Zeit voranstellte:

Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει (Ilias 17, 446f.)

– und im Vergleich damit das Vorwort für die Zeit nach Christi Geburt:

Straverunt alii nobis, nos posteritati;
Omnibus at Christus stravit ad astra viam.

2) Friedrich Schlegel, Gemäldebeschreibungen aus Paris und den Niederlanden (1802/04) S. W. VI 122; vgl. schon Jugendschriften I 140 – aus dem Jahre 1797.

bloßen Anschauung vergegenwärtigt[1]), hatte Bernays in verständlicher Abneigung gegen »das blind kapriziöse Schicksal, jenes Mißgeschöpf der Romantik«[2]), das Erlebnis des Fatums gedeutet: war doch dieses Fatum in der Dichtung von Zacharias Werner bis Grillparzer zu einer hie und da fast albernen Zufallstücke entartet.

Bernays sympathisiert hier in ausgesprochener Weise[3]) mit Solger, der freilich die allgemeinen Gesetze, die im Schicksal zum Ausdruck kommen sollen, mehr sozialpsychologisch, nicht — wie Bernays — kosmologisch-anthropologisch interpretiert. Auch das Äußerste entsteht nach Solger »erst aus dem Menschlichen und insofern Gewohnten — — — —, und zwar durch eine Fügung von Umständen, die auch ganz in diesem Kreise liegen. Darin zeigt sich eben das wahre Schicksal, welches insofern seinem Wesen nach in alter und neuerer Kunst dasselbe ist«[4]). Der Unterschied beider besteht bei Solger also nur darin, daß das moderne Drama die Elemente des Daseins in ihrer motivischen Wirksamkeit zur Entfaltung bringt — Elemente, die in der Antike noch in der Vorgegebenheit eines ewigen, abgeschlossenen Wesens verdichtet ruhen[5]). Solger vermittelt hier — wie mir scheint — zwischen Herder und Schelling. Hatte Herder doch das Schicksal überhaupt nur in dieser »Verknüpfung der Begebenheiten und Umstände« gesehen. Er hatte die Dunkelheit nicht erkannt und anerkannt, die nach Schelling diese Fügung für das Altertum behalten sollte. Vielmehr waren ihm die Schicksale jedes der alten Helden ›eine Exposition seines Charakters‹: »nur also durch Menschencharaktere wirke das Schicksal, doch so, daß jene unter der Gewalt dieses wirken«[6]). Dieser Gedanke, von Herder

---

1) Bernays, zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas S. 78. 2) Ebenda S. 75. 3) Ebenda S. 77.

4) Solger, Nachgelassene Schriften II 584.

5) Ebenda S. 579. Dennoch ist die Gesamtkonzeption des griechischen im Gegensatz zum christlichen Leben der Schellingschen Lehre verwandt: II 500.

6) Herder, Adrastea 10, das Drama — Februar 1802; vgl. schon Briefe zur Beförderung der Humanität III 28 und 34 (1794). — Auch ein noch früheres Zeugnis — von 1786/7 (Ideen XIII 4) — hört doch aus der antiken Schicksalsklage über menschliche Vergänglichkeit und die wahllose Verteilung von Glück und Leid nur die allgemeine Stimme sanfter Humanität heraus. Zusammengehalten mit dem obengenannten Aufsatz »wie die Alten den Tod gebildet« — einen Aufsatz, auf den Herder hier offenbar in einer Anmerkung verweist — und mit den Gedanken über Vorsehung am Schluß des XV. Buches der Ideen ist hier der Schellingsche Gedanke alles in allem schon vorgebildet, aber doch nicht einheitlich und mit aller Schärfe als Prinzip zu radikaler Unterscheidung zweier Bewußtseinsepochen in ihrer Lebensgrundhaltung geltend gemacht. Wie Herder das Verhältnis von Naturgesetz und Vorsehung bestimmt, kommt

gleichmäßig für das antike Drama wie für Shakespeare entwickelt, wurde im Winter desselben Jahres von Schelling so differenziert, daß die wesentliche Verschiedenheit des Schicksalsbegriffes in der Antike und im Christentum, vor allem im protestantischen Christentum hervortrat. Denn auch Schelling hebt für das moderne, Shakespearesche Drama die Macht des Schicksals nicht einfach auf, sondern er läßt nur das äußere Schicksal in der Innerlichkeit des Menschen verschwinden und zur Gewalt eines unbezwinglichen Charakters werden — dies übrigens ein Moment, das auch in Yorcks Shakespeare-Auslegung einging[1]). Solger beachtet als Schüler Schellings diese Besonderung, aber er nimmt ihr die Kraft, indem er ihr nur noematische Bedeutung zuschreibt; ein und dasselbe ist es, was als Schicksal einmal dunkel und undurchschaut, das andere Mal klar und expliziert vorliegt — das eine Mal als brutum factum, das andere Mal als Produkt des Charakters. Schelling dagegen besteht gerade auf der wesentlichen und realen Bedeutung jener christlichen

---

weder das sittliche noch das religiöse Moment zu vollem Rechte. Das sittliche nicht, weil die sittliche Vernunft auf die noch ganz außer-ethischen Sinnregeln formaler Praktik eingeengt werden soll, die in der wesensmäßigen Abhängigkeit des Handlungserfolges von den Gesetzen der Seinsordnung gründen. Das religiöse nicht, weil damit ja zwar faktisch die menschliche Freiheit in der Einstellung zur Außenwelt vorausgesetzt, nicht aber direkt im Verhältnis zur Vorsehung zum Problem gemacht ist; weil für Herder zwar die von Gott gesetzte Notwendigkeit durch Freiheit, nicht aber die Freiheit durch Not-Wendigkeit unterbaut ist; weil die πρόνοια sich also, wie schon Herders Freund, der Philologe Heyne bemerkte (Herders Werke, herausgegeben von Düntzer IX 28), mit der ἀνάγκη identifiziert, und Gott nicht auch, wie wir vertrauen, dem Stückwerk menschlicher Freiheit über all unser Wollen und Können hinaus die Assistenz väterlicher Fürsorge und Förderung leistet (vgl. dagegen Schelling I, III, 616). Erst in der wechselseitigen Kongruenz von Freiheit und Notwendigkeit vollendet sich die Umwandlung des Schicksalsdruckes in die Kraft des Vorsehungsglaubens. — Es ist hier wohl die Bemerkung am Platze, daß die oft heimliche und ungewußte Wirksamkeit Herders insbesondere auf den Denkerkreis, mit dem wir hier zu tun haben, gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Die Umgestaltung Leibnizscher Ideen bei Herder legt wie kaum eine andere literarische Tat den geistigen Grund zur deutschen historischen Schule und ihrem geschichtlichen Bewußtsein. Leben als ein System der Kräfte, Personalität als perennierende Kraft, Humanität als individuelle Vollkommenheit am jeweiligen geschichtlichen Orte, Bedeutung der Tradition, Missionskraft der wenigen gotterwählten großen Männer, Notwendigkeit der geschichtlichen Erziehung durch Irrtum, Blut und Schuld: damit sind nur einige wenige der freilich oft dämmrig-vagen Gesichte Herders erinnert, die dennoch — einmal in seinen »Ideen« beschworen — nie wieder verloren gehen und gerade bei Yorck eine bedeutende Rolle spielen.

1) Briefwechsel S. 93f.; vgl. schon Katharsisarbeit S. 37 Anm. Dazu Schelling S. W. I. V 720ff.



Innenwendung, in der überhaupt erst die Freiheit der Person ins Spiel tritt, die ihr Schicksal nicht nur heroisch auf sich nimmt, sondern ihren Fehl auch frei, d. h. mit innerer Notwendigkeit aus sich erzeugt, während keine äußeren dämonischen Gewalten sie innerlich übermächtigen können. Das gleichbleibende Moment der unwidersprechlichen Gesetztheit und Gesetzlichkeit wechselt mit dem Orte, mit der Hereinnahme in das souveräne Gemüt auch sein eigentliches, sein genetisches Wesen. Wiewohl das Christentum im Heidentum vorbereitet, die Sehnsucht des Heidentums im Christentum erfüllt wird, ist doch das erlöste Bewußtsein ein radikal anderes geworden[1]).

Yorck mildert diese Schroffheit der Entgegensetzung nicht, sondern verstärkt sie eher. Daß die Götterdämmerung der griechischen Welt durch den aufgehenden Glanz einer neuen Freiheit des Geistes hervorgerufen wird, erleichtert nicht die Trostlosigkeit des Leidensdruckes, der der Geburt dieser Freiheit vorhergeht. Auf jeden Fall gewinnt Yorck durch dieses Bestehen auf der entscheidenden und scheidenden Besonderheit der Bewußtseinsepochen die Möglichkeit, dem griechischen Drama in seinem eigentümlichen Wesen gerecht zu werden, die Tragik des Hellenentums nicht wie Bernays in die des allgemeinen Menschentums verwischend aufzulösen. Und zugleich verschärft er Bernays gegenüber die Tiefe und Unausweichlichkeit dieses tragischen Leides der Griechen. Für Bernays ist dieses Leiden zwar allgemein menschlich, aber exoterisch — die drückende Empfindung der dumpfen Menge; für Yorck ist sie spezifisch griechisch, aber allgemein griechisch: auch das tiefere und gerade das tiefere Gemüt unterliegt ihm — denn keines der Bernaysschen Heilmittel, weder Religion noch Philosophie, verfängt dagegen. Die Religion nicht: »weil die griechische Gottesanschauung, welche die Gottheit unter dem höchsten Symbole des Menschen faßte« und »notwendigerweise die höchste Stufe des Gottbewußseins der heidnischen, nicht erlösten Menschheit« war, durch das unselige Gefühl der Mangelhaftigkeit dieses Gottesbewußtseins, durch »den Zweifel an der Realität und Würdigkeit der bisher gläubig verehrten Göttergestalten«[2]) vergiftet wurde. Aber auch in der Leidensabstraktion der Stoa (eine Richtung, die Yorck übrigens nicht mehr als genuin griechisch empfand[3])) hätte Yorck nur die Leidensflucht wiedererkannt, nicht aber eine autarkische Erlösung vom Leiden gesehen.

Vor allem aber ist die Yorcksche Konzeption ungleich gedrun-

1) So auch Steffens, Christliche Religionsphilosophie I 407 ff.

2) Yorck a. a. O. S. 220. 3) In den Briefen (S. 234) legt er Wert darauf, daß Zeno »semitischen Blutes« war.



gener als die Bernayssche Deutung, indem sie — und dies war Yorck selbst als wesentlich eigene Leistung bewußt[1]) — den zeitlich-äußeren Zusammenhang der Tragödie mit dem Dionysosdienst zu einem inneren verdichtet. Die Affektionen, deren Katharsis die Tragödie bewirkt, gehen selber erwirkend, als drängende Leidens-Mächte schon in die Genese der Tragödie ein, haben schon den Dionysosdienst aus sich hervorgetrieben. Erst bei Yorck ist die ekstatische Befreiung im Erlebnis des Dramas Einschläferung gerade jenes vorgängigen Leides, aus dem sich das gottverlassene Menschenleben in den Taumel des Orgiasmus stürzt. Die Tragödie ist nicht nur wie bei Bernays darauf »angelegt«, in der Ekstase von den Affekten zu befreien, die »einen gegründeten Anspruch auf eine für sie berechnete Katharsis haben«[2]): dieser rationale Zweck-Mittelzusammenhang ist bei Yorck in einen leidenschaftlichen Zusammenhang des Geschehens übersetzt. Der Effekt der Tragödie wird — aller Kalkulation fern — in viel umfänglicherem Maße als bei Bernays aus der Herkunft der Tragödie selber bestimmt. Die griechische Tragödie verdankt nach Yorck nicht nur i. A. das Rezept der Katharsis jenem dionysischen Kult, aus dem sie stammt; sondern dieser Kult ist selber schon hervorgegangen aus dem Schmerz und Schrecken der gottsüchtigen Menschheit, die das Leid der Entbehrung im schmerzlichsüßen Taumel, im Meer des Selbstvergessens ertränkt. Die Tragödie ist nur die Läuterung dieser Ekstase und muß also auch von geläuterten Affekten Befreiung wirken. Das krampfhafte Eigenleid des Gottesbewußtseins wird durch die ablösende Symbolik der Darstellung am anderen Menschen in der sanfteren Form des Mitleidens empfunden, bis »durch Wort und Gesang, durch bestrickenden Tanz und die magische Gewalt bald jubelnden, bald tiefstes Weh ausstöhnenden Gesangs ..... Lust und Leid die Fesseln des Bewußtseins sprengen und der leidvolle Geist unter schauernder Lust in das Alleben verfließt«[3]).

Es handelt sich hier nicht um die Richtigkeit der Deutung, sondern um ihren Sinn für die Wirklichkeitstiefe. Die Anaphora der existentiell-religiösen Motive zu inständigem Verständnis ist — in einer Zeit äußerer, abständiger philologisch-ästhetischer Kritik und Analyse der Erscheinung — immer das Hauptanliegen Yorcks geblieben. — Als notwendiges Element des reifen griechischen Lebens, nicht als ästhetisches Schauspiel, als willkürlicher Schmuck einer ver-

1) Yorck a. a. O. S. 20. Eine — minder entschiedene — Vordeutung, wenn auch nicht gleiche Deutung dieses inneren Zusammenhanges doch auch wieder schon bei Schelling S. W. II. III, 503.

2) Bernays a. a. O. S. 69. 3) Yorck a. a. O. S. 34.

feinerten Gesellschaft wird die Tragödie von ihm verstanden[1]). Aber auch nicht als bloßes zweckdienliches Heilmittel; vielmehr immer zugleich genetisch, als herkünftig aus einem Kult, dem es um Gott, nicht nur um den Menschen ging: ein Kult, dessen Gesänge, Umzüge und Tänze Mittel der Ekstase nur als unmittelbare Äußerungen von Wesen sind, die sich den im Weltall regen Kräften der Bewegung anheimgeben.

Schon in diesen Bemerkungen dürfte man eine Vordeutung gespürt haben, wie notwendig Yorck als Bindeglied einer Entwicklung in Anspruch genommen werden muß, die von Schelling ausgeht und die in Nietzsches Geburt der Tragödie ein vorläufiges Ende erreicht. Die für sich genommen nicht ganz verständliche und auch durch die Vermittlung Schopenhauers nicht hinreichend erklärte Beziehung zwischen der Schrift Nietzsches und den Gedanken der Schellingschen Geschichtsphilosophie ist auch von Borries bemerkt worden[2]); aber die Ausstrahlung Schellingschen Geistes ist bei Nietzsche sehr viel schwächer fühlbar als bei dem noch ganz von diesem Geiste gesättigten jungen Yorck.

Die Nennung Nietzsches und der Vergleich mit ihm ist unumgänglich wegen der vielen Berührungspunkte, die zwischen der Katharsisarbeit und der wenige Jahre darauf (1871) erschienenen »Geburt der Tragödie« bestehen, und die zum Teil freilich in der geschilderten wissenschaftlichen Situation, zum Teil in dem allgemeinen geschärften Leidensbewußtsein jener Jahre, denen Schopenhauer und Wagner ihre Geltung verdanken, eine Erklärung finden[3]): so aber, daß nur Nietzsche als Exponent jener Zeitstimmung gelten kann, der er in seiner Weise nachgab, indem er sie heroisierte. Auch für Yorck ist die Tragödie der »heiteren« Griechen ein Rettungsversuch aus der tragischen Zerrissenheit des Bewußtseins, der der Mensch durch

---

1) Yorck a. a. O. S. 19 Anm.

2) Borries, Die Romantik und die Geschichte S. 43.

3) Oft beinahe wörtliche Übereinstimmungen könnten zwar die Vermutung nahelegen, daß Nietzsche darüber hinaus eine direkte und bewußte Umbildung der Yorckschen Anschauungen im Sinne der Schopenhauerschen Philosophie, so wie er sie damals verstand, vorgenommen hat. Eine solche Kenntnis der Yorckschen Schrift ließ sich jedoch weder bei Nietzsche selbst noch durch Nachfragen in Leipzig und Basel belegen und wird von Frau Förster-Nietzsche für »fast ausgeschlossen« gehalten: was vielleicht in Anbetracht der mehrfachen Rezensionen, die Yorcks Schrift gefunden hat, doch zu weit geht. – Jedenfalls ist – bei aller Verschiedenheit der religiösen Grundlage – die Verwandtschaft auch im gedanklichen Tonus viel enger als die von Bernays überschätzte Berührung zwischen Nietzsches Schrift und der seinen (vgl. Nietzsche-Briefe I, 375, 385).

seine Isolierung verfallen ist. Diese besteht in der Zurückgeworfenheit eines abstrakten, selbstbewußten und sich doch nie genügenden Willens auf sich selbst. Diese Verlegung des Individuationsprinzips in den eigenen Willen findet sich zwar in dem Aufsatz nicht deutlich ausgesprochen; sie ist aber bei Schelling vorgebildet[1]); und die Heilung, die nach Yorck diese Krankheit des antiken Menschen ersehnt — Heilung durch »Opferung des eigenen Willens«[2]), — schließlich Yorcks spätere Briefäußerungen zeigen deutlich, daß er das vereinzelte menschliche Individuum wesentlich als das auf seinen Willen gestellte Subjekt begreift — und zwar entweder als das auf sich verwiesene Ich, dem Gott sich entfremdet hat (Griechentum) oder — dies tritt in der Jugendarbeit nicht hervor — als das auf sich versteifte Ich, das sich seinem Gott entfremdet hat (moderne Zeit). Seine Philosophie endet aber nicht in der abstrakten Verneinung des Willens als in einer bloßen Negation wie bei Schopenhauer, sondern — vielleicht gerade angesichts der von diesem aufgezeigten Gefahr und in Gegenwendung zu ihr — lebt sie von der Heilserfahrung freier Willenshingabe und daher im Bewußtsein der Gemeinschaft aller Gläubigen in Gott.

Indem für Yorck die Schließung jenes Risses durch die historische Tat Christi vollbracht ist[3]), vermag er die geschichtliche Bedingtheit einer Bewußtseinsstellung zu begreifen, in der die unerlöste Menschheit, ihrer Gottverlassenheit inne, am Leben verzweifelte. Nietzsche dagegen hat später selbst anerkennen müssen, daß er sich mit »modernen Formeln« und »modernsten Dingen« das griechische Problem verdorben habe; ihm war der »tiefsinnige und zum zartesten und schwersten Leiden einzig befähigte Hellene« doch nur der bevorzugte Träger einer an sich zeitlosen Erkenntnis, und zwar derselben Erkenntnis, von der aus auch Yorck das griechische Drama — aber als die Tragödie des Heidentums — begriff, und aus der das Silenswort stammt: »Nie geboren zu sein ist das höchste Glück, der zweite Gewinn aber, daß der Lebendige in Eile dahin wandere, woher er sproßt«[4]).

Für Yorck wie für Nietzsche ist das griechische Drama ursprünglich die Flucht des antiken Menschen aus der individuellen Vereinsamung ans Herz, in den Schoß der einigen, allwaltenden Natur[5]). Schon für Yorck hat es ja seinen Ursprung nicht nur äußerlich im dionysischen Kult, sondern auch innerlich in dem dionysischen Drang.

---

1) Vgl. z. B. Schelling S. W. I, VII, 365. 2) Yorck S. 21.
3) Yorck S. 37. 4) Yorck S. 21: Nietzsche (Taschenausgabe) I, S. 62 f.
5) Yorck S. 21 ff.: Nietzsche I, 87.

Bacchus ist Lysios, der Befreier. Im Rausch der Ekstase, im Aufgeben des Selbstbewußtseins wird vorübergehend die Erlösung erwirkt, der Schmerz des Daseins betäubt; der Mensch sucht sein Heil, indem er das Opfer seiner selbst vollbringt, »sich zum Gefäß der Natur macht, indem er den Strom der das Weltall durchflutenden Kräfte in sich leitet. In ihren Wogen versinkt die Sonne der Erkenntnis, und die alte Sage erfüllt sich, Zeus werde von den Titanen gestürzt werden. – Dies ist die Bedeutung und die Notwendigkeit des Dionysus-Kults«[1]).

Die Tragödie wird nun – wie schon angedeutet – von Yorck als »der verklärte Bacchusdienst selbst« verstanden: heben sich in der dionysischen Ekstase die unmittelbaren Empfindungen von Schmerz und Schrecken und die Lust des orgiastischen Taumels in ungehindertem Durcheinanderwogen zur Einheit wonnigen Schmerzes, freudigen Schreckens, krampfhafter Lust, trauervoller Freude[2]) auf, opfert hier der Mensch sich selbst in todbringendem Bann, so erlöst die Tragödie das zum Tode müde Bewußtsein nicht durch seine Vernichtung, durch Aufopferung seiner selbst, sondern rettet den Menschen durch Ablösung des Opfers, durch Verwandlung des Bannes in Zauber, des Todes in Schlaf.[3]) Die die Menschheit direkt gefährdenden und unendlichen Stürme der entfesselten Natur und die wilden und entsetzensvollen Ausbrüche des Affekts dämpft das Drama durch Darstellung des allgemeinen Leides des Geschlechtes zu den indirekten, nicht-selbstischen Gefühlen angstvoll starken, aber doch milderen Mitleidens mit unseresgleichen und läßt uns so die Besonderungen des eigenen Leidens vergessen. Es »lockt allen Schmerz aus den Tiefen der Seele«[4]), weist die Erlösung und das Glück des Todes, verwandelt Qual des Leidens in Leidenslust, die es sänftigend an Stelle der empfindungslos trunkenen Lust setzt[4]).

Indem die Tragödie wie im Einschlafen das Bewußtsein – wenn auch als verschwindendes Moment – bewahrt, läßt sie es die Schauer einer zwischen den Polen des Sich-Behaltens und Sich-Verlierens schwebenden Wonne, die Hingabe des Individuums an die Allnatur genießen: diese tiefe, beseligende, für die Mühen des Alltags neu stärkende Wirkung, dieses beglückte Sich-Lösen des erschütterten Bewußtseins in süße Wehmut ist mit jener Reinigung von Mitleid und Furcht gemeint, die die Tragödie durch Erregung dieser Affektionen bewirkt. So sind für Yorck die tragische Katharsis und der Gesang und Tanz des Chores eine Erhöhung des dionysischen Kultes,

1) Yorck S. 21 f.: vgl. Nietzsche S. 68 ff., 107, 187 u. ö.

2) Yorck S. 23, vgl. Nietzsche S. 60.

3) Yorck S. 23, vgl. Nietzsche S. 52 ff., 57 ff. 4) Yorck S. 31 f.

seine Verklärung zu den schönen Gestaltungen »maßvoller« Kunst:[1]) und es ist wohl in Yorcks Sinn, zu sagen, daß hier ein apollinisches Moment das dionysische durchwirke – eine im Dienste jenes Gottes stehende Geistigkeit, »welcher, wie das ihm geheiligte Symbol der scharf begrenzenden Sonne[2]), feste gesonderte Form und das Leben normierende Gesetze schafft«[3]). Aber die Formkraft des bildnerischen Gottes ist doch nur Bändigung einer in sich schrankenlosen Ekstase; und so bleibt auch, wie Aristoteles bezeugt (1341 a 21 ff.), die tragische Musik von der dem Kulte Apollons eigenen geschieden: Diese ist von der Magie des Tones, vom Zauber des rein Musikalischen frei und allein auf rhythmische Abfolge als auf ein architektonisches Moment gestellt[4]).

Dennoch hat Yorck nicht dieselben Folgerungen wie Nietzsche gezogen, er hat das Drama nicht als Bindung und Bündnis von Polaritäten, als Produkt von entgegengesetzten Prinzipien – des dionysischen und des apollinischen Triebes – verstanden, sondern nur verehrend die Läuterung und das schöne Maß bezeichnet, wodurch die Tragödie über die Ausgelassenheit des Dionysoskultes zu einer verklärten Ekstase emporgehoben ward. Wie ihm geschichtlich die Verfolgung der Entstehungsart der Tragödie unmöglich erscheint, diese vielmehr aus dem bacchischen Treiben allmählich und unmerklich gleich einem Naturprodukt erwachsen und sofort in der äschyleischen Vollendung Pallas-ähnlich zur Welt gekommen sei[5]), so wird auch psycho-genetisch jener Vorgang der Sublimierung nicht zum Problem gemacht. Erst Nietzsche hat es unternommen, auch dieses künstlerische Formelement auf eine eigene seelische Konstituante zurückzuführen; er hat die Einheit dieses Entwicklungsprozesses aufgespalten und im Stilgegensatz von Chorlyrik und eigentlicher Handlung den Gegensatz zweier Urtriebe rekognosziert: er hat somit in der einen Ausdruckssphäre den Niederschlag nur rauschhaft empfundener Kräfte des einigen, glühenden Lebens gefunden, in der

---

1) Yorck S. 31 f.

2) Auch für Nietzsche gehört ja zum Bild des sonnenhaften Gottes die »maßvolle Begrenzung« (S. 54), und so wird ihm Apoll zum Urbild des principium individuationis. Im Bruderbunde von Apollon und Dionysos wird die Wahrheit des Übermaßes (S. 69) durch das Maß der Erscheinung erträglich (S. 181 ff.). Verwandt damit schon bei Schelling (II, IV, 25) die Einheit von Rausch und Nüchternheit in der apollinischen im Gegensatz zur bloßen Trunkenheit der dionysischen Ekstase.

3) Yorck S. 28 Anmerkung 3.

4) Ganz ebenso Nietzsche S. 60.

5) Yorck S. 22 Anmerkung.

anderen die traumhafte Vision des bacchischen Schwärmers gesehen, die »Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel«[1]) — die ungeheure Erkenntnis verhüllt in den durchsichtig gewordenen Mantel der Erscheinung — Versöhnung der beiden feindlichen Mächte durch Befriedigung der Ansprüche einer jeden.

Für Nietzsche zerriß die göttliche Trunkenheit den Schleier der Maja. Was jene erlebte, die Ureinheit des Seins, war seiner metaphysischen Ästhetik eine über den Wandel der geschichtlichen Erscheinungen erhabene Erkenntnis; so konnte das Bild von der Geburt der griechischen Tragödie zugleich zum Wunschbild für die Wiedergeburt des tragischen Mythos aus deutschem Geiste werden, und konnte umgekehrt das Wagnersche Musikdrama Züge zur Deutung der griechischen Tragödie leihen. — Der Schüler von Braniß (wenn es überhaupt der Erinnerung an solche Abhängigkeit bedarf) mußte anders urteilen als der Jünger Schopenhauers. Das Bewundernswerte an der Yorckschen Arbeit ist die frühe und tiefe Besonnenheit, mit der er die Verabsolutierung der an den Griechen gewonnenen Einsichten vermeidet, und mit der er sich die strenge Rücksicht auf die Verschiedenheit der geschichtlichen Bewußtseinseinstellungen und auf die sich daraus ergebenden »Gegensätze der großen Zeitepochen« zur Pflicht macht[2]): wie es denn schon charakteristisch für ihn ist, daß er die begriffliche Bestimmung der Katharsis nicht aus abstrakter Überlegung ersinnen, das Phänomen nicht »durch ein Spiel des Verstandes« von außen her und also nur allegorisch[3]) deuten, sondern seinen Sinn aus den konkreten geschichtlichen Unterlagen, nach dem, was es den Griechen selbst bedeuten konnte, eruieren will.

Das hellenische Drama bezeugt — und damit ist seine Notwendigkeit wie seine Bedingtheit aufgewiesen — die Tragik des heidnischen Menschen auf dem höchsten Punkte seines Daseins. Ist das homerische Epos Dokument der die Geschichte eines jeden Volkes und eines

---

1) Nietzsche S. 187. 2) Yorck S. 19, S. 25 Anm., S. 26 Anm.

3) Yorck S. 19. Man vergleiche damit z. B. Hegel, Philosophie d. Religion II², S. 115, 128; oder Lasaulx »Über d. Sinn d. Oedipussage« (1841) a. a. O. S. 366 ff. Für Lasaulx besteht die »objektive Wahrheit« des Oedipus-Mythos in der mystischen Vorbildlichkeit seines Helden für griechisches Wesen und Leben: Wie der Grieche Oedipus das Rätsel, das ihm die Verschlossenheit und Gebundenheit der sphinxhaften ägyptischen Natur aufgibt, im Worte Mensch zur Auflösung bringt, so erschließt er sich eben damit in seinen Leiden die ganze Unseligkeit des griechisch-heidnischen Daseins; während seine Todesverklärung als wunderbare Traumprophezeiung die Aufhebung und Auferstehung griechischer Erkenntnis in der christlichen Wahrheit bedeutet.

jeden Menschen eröffnenden Zeit eines ungetrübt heiteren, paradiesischen Gottesfriedens, der »völligen Harmonie des Gottesbewußtseins mit dem Selbstbewußtsein«[1]), — so tritt in der griechischen Tragödie die Ungenüge eines entwickelten und erstarkten Selbstbewußtseins an menschlicher Götterherrlichkeit zutage. Das furchtbare Silenswort ist Ausdruck einer nun ins Unüberwindliche gesteigerten Gottesverlassenheit; das Leben getrennt von Gott erscheint wie ein Unrecht, Rettung nur im Tode. Die sehnsuchtsvolle, besessene, doch vergebliche Jagd nach dem Besitz Gottes irrt unselig an der Grenze einer unbegreiflich fremden Macht hin und her, die eben deshalb immer und überall feindlich und drückend empfunden wird, weil sie nie und nirgends faßbar ist[2]). »Die Schicksalsidee ist das tragische Ende des Heidentums«[3]); und diesem Mißverhältnis zu Gott gemäß ist das Schicksal bei den griechischen Tragikern »eine notwendige Macht innerhalb des Bewußtseins und nicht ein dem Menschen Äußeres und Zufälliges« wie das moderne Schicksal, das bei dem Glauben an die Vorsehung nur noch als Zufall figurieren kann[4]). Gleichnishaft erscheint das Los des antiken Menschen der reifen Zeit, der Konflikt zwischen Gottesmacht und selbstbewußter Erkenntnis, an Prometheus, dem »griechischen Adam«, dem Lucifer, dem schon die Vergänglichkeit der Götter aufgeht; und dann eben an jenem Oedipus[5]), dessen Geburt dunkel ist, der sehend blind ist und blind erst sehend wird, der ohnmächtig ist als Mächtiger und Pfand großer Verheißung im ärgsten Elend, und der schließlich im Heiligtum der Schicksalsgöttinnen dem Tage entrückt wird: »aus der Nacht des Schicksals wird der Mensch zum Lichte geboren, die Schatten des Schicksals verdunkeln sein Leben, bis er in die Nacht zurückkehrt, aus der er hervorgegangen ist«[6]). Hoffnungslos einem blinden Walten anheimgegeben, »dessen Willen er,

---

1) Yorck S. 20. Auch Nietzsche spielt (S. 63ff.) den apollinischen Epiker gegen den dionysischen Tragiker aus; aber er wendet sich gegen die Annahme eines ursprüngliches Paradieses, die ihm modern-rousseauisch erscheint, während sie sicherlich viel tiefer in christlichen und anderen religiösen Vorstellungen verwurzelt ist. Die Naivität Homers ist ihm schon eine erhabene Bekundung des Sieges der apollinischen Illusion, des schönen Scheines über das abgründliche Leiden. — Hier neigt Nietzsche mehr zu Schelling: S. W. II, III, 428.

2) Yorck S. 21. Vgl. Schelling S. W. I, 337, I, VII, 379 u. ö.

3) Yorck S. 25. 4) Yorck S. 25 Anm.*.

5) Yorck S. 25. Auch diese Zusammenstellung von Oedipus und Prometheus bei Nietzsche S. 100f. Auch hier der Vergleich zwischen dem Raube des Feuers und dem Sündenfall Adams.

6) Yorck, S. 33; vgl. Schelling S. W. I, VII, 360.

zur Opferung des eigenen Willens bereit, nicht gerecht werden kann, weil er ihn nicht zu erkennen vermag«[1]), kann der gottverlassene Mensch nur in der Aufgabe seiner selbst, in der Rückkehr in die bewußtlose Natur, vorübergehend Erlösung und Trost finden. »Denn der Mensch kann von Gott nicht lassen, er lasse denn von sich selbst«[1]). Diese Freistatt der Selbstvergessenheit findet der verwaiste Geist in der rauschhaften bacchischen und der schlafgleichen tragischen Ekstase. –

Nach alledem kann die moderne Tragödie das Gottesleid, von dem das griechische Drama zeitweise Befreiung wirkt, nicht heilen wollen. Denn dies ist schon durch die Tatsache der Erlösung geschehen; »durch diese Tatsache ist das Gottes- und Selbstbewußtsein tatsächlich ein anderes geworden ..... und somit sind die Elemente des geschichtlichen Lebens für uns andere als für die Griechen«[2]). Diese kannten keine wissentliche Verschuldung ihrer Helden, und insbesondere ist der Oedipus auf nicht selbst gewußte, nicht selbst gewollte, darum nicht minder reale Sünde gebaut, auf die Erbsünde, die ererbter Fluch zeugt[3]); die Freiheit unterliegt unvermeidlich der dunklen, vorherbestimmten Notwendigkeit. Die christliche Offenbarung hebt den Bann dieses vergeblichen Ringens mit dem Schicksal auf und verlegt den Konflikt in das Innere der freien und daher zu Schuld wie zu Sühne fähigen Person. Wie Gott dem Menschen als Person befreiend und sühnend erschienen ist, so ist auch die Idee der Person, die zu Gott – und nicht mehr die Ekstase, die zur Natur zurückführt, – das befreiende Element der neueren Tragödie: selbst der Untergang des tragischen Helden erscheint als »Triumph der Person«[4]). So wird der Zuschauer unserer Dramen nicht durch ekstatische Preisgabe an das Universum seiner beschränkten Individualität entrückt, sondern durch den magischen Vorgang persönlicher Ausweitung zur Größe einer mächtigen, zum Guten wie zur Sünde freien Persönlichkeit gesteigert, im Mitgefühl ihres Leidens, im Fortgang von freier Schuld zu freier Sühne dem niederen Alltag enthoben und auf die Höhen der Menschheit gestellt. Und der gleiche Gegensatz zeigt sich im künstlerischen Schaffen: während in der Antike die poetische Kraft im schönen Wahnsinn der Ekstase, im Organwerden für die gegebene Welt, in der Aufnahme vorgefundener Motive bestand, – hat der moderne Dichter die Freiheit der Phantasie gewonnen, die die Elemente der Welt zu neuen Formen umgestaltet[5]).

---

1) Yorck S. 21. 2) Yorck S. 37. Vgl. dazu z. B. Solgers Nachlaß II, 500
3) Yorck S. 26. 4) Ebenda S. 37. 5) Yorck S. 37, Anm.

Was alle diese Darlegungen auszeichnet und ihnen eine über ihre sachliche Ergiebigkeit hinausgehende Bedeutung verleiht, ist eben der psycho-historische Tiefblick, der auch jetzt noch seltene Radikalismus, mit dem Yorck die geistigen Phänomene als geschichtliche deutet, das heißt wie er die sichtbare Gegebenheit in ihre unsichtbaren Motive hinein verfolgt und die einzelne Erscheinung aus dem Ganzen und aus der Sonderheit eines geschichtlichen Verhältnisses zu Gott und Welt versteht[1]). – Während wir damit an der bleibenden und treibenden Wurzel der Yorckschen Kraft stehen, bezeugt der spätere Briefwechsel mit Dilthey, daß das Interpretationsergebnis vor allem für das moderne Drama Yorck auf die Dauer nicht ganz genügte und einer Korrektur unterzogen wurde. Der Charakter dieser Veränderung muß in kurzen Worten angegeben werden, weil in ihr nicht nur eine Differenzierung des Schauens, ein unbefangenes, zeitlich minder beengtes Urteilen in Aktion tritt, sondern weil hier das geistige Werden Yorcks in seiner entscheidenden Richtung vielleicht einigermaßen bemerkbar wird[2]).

Die Wertung der großen Persönlichkeit als des eigentlichen Hebels weltgeschichtlicher Bewegungen hat Yorck immer beibehalten; aber jener von Yorcks Liebling, Carlyle, befeuerte Heroenkultus, zugleich das Geschichtsgefühl der nachrankischen, bismarckischen Generation, und das besondere Pathos der Freiheit, das aus den Worten über das neuere Schauspiel spricht, – dies alles hat später doch gewisse Einschränkungen von Seiten des religiösen Denkers

1) Der christliche Glaube an das Unsichtbare »nicht allein als wirklich, sondern als das allein Wirkliche« eint Yorck mit Carlyle (vgl. über Helden und Heldenverehrung, Ausgabe der deutschen Bibliothek S. 3); daher suchen beide zu sagen, was ein Mann oder eine Nation ist, indem sie deren Religion oder »auch bloße Zweifelsucht und »Nicht-Religion« erforschen als die Weise, in der man sich »mit der unsichtbaren Welt oder Nicht-Welt geistig verwandt fühlt«. — Für die Bedeutung des Unsichtbaren vgl. Briefwechsel z. B. S. 26, 60, 184. – Yorcks Stellung zu Carlyle ebenda S. 65, 148, 184. – Die Entgegensetzung von Schicksal und Vorsehung ist Carlyle indessen fremd (vgl. Helden S. 36). – Zum Teil durch Carlyle dürfte eine gewisse Berührung von Yorck und dem in manchem Sinne verwandten Ethos des späteren Fichte vermittelt worden sein. Darüber hinaus wird vor allem die Staatslehre von 1813 auch direkten, stärkeren, bis in die Terminologie spürbaren Einfluß geübt haben.

2) Über eine gewisse Vermutlichkeit können leider die folgenden Erwägungen nicht hinausgeführt werden, weil es sich um sehr fein nuancierte Unterschiede – freilich um Nuancen von entscheidendem Belang – handelt. Die kurzen Andeutungen und gelegentlichen Wendungen der Katharsis-Arbeit werden vielleicht schon zu sehr gepreßt, wenn man ihr Besagen und Verschweigen im Hinblick auf jene Differenzen genauer auszudeuten sucht.

erfahren. Im Briefwechsel mit Dilthey ist der Einheitsbegriff der modernen, im Sinne der christlichen Tragödie gegenüber dem antiken Drama aufgegeben; in der neueren Kunst stehen sich Charaktertragödie und Situationstragödie gegenüber: nur in jener ist innere Schuld, nur in dieser innerer Konflikt. Kennt also das griechische Schauspiel vorwiegend nur den äußeren Konflikt, in den der Mensch nach einer ihm fremden Bestimmung gerät, nicht die innere Schuld, so kennt umgekehrt die Bühne, an der »die Theorie von der Schuld als Essentiale jeder Tragödie« ihren Boden fand, die Bühne Shakespeares, einen Konflikt überhaupt nicht. »Die Schuld ist Natur, ein gegebener Charakter.... Geradlinig bewegt sich der Held, wie ein englisches Rennpferd läuft er, bis er fällt. Er fällt im Grunde immer durch sich selbst.«[1]) Aber diese Freiheit im Sinne der Eigengesetzlichkeit, die dem Helden zur Schuld und zum selbstbereiteten Schicksal wird, ist als Bewußtseinsstand zwar erst durch den Mißbrauch der neuen Freiheit eines Christenmenschen ermöglicht, sie gehört aber als beherrschender Lebenscharakter nur der Epoche der »modernen rationalen Freiheitslehre«[2]) und einem historischen Weltverhältnis an, das Yorck als den Dynamismus auf allen Gebieten, auf dem der Dichtung sowohl wie auf dem der Wissenschaften erkennt und verfolgt. Diese Freiheit von aller Bindung und Verbindlichkeit ist ja nichts anderes als eine dämonische Verschlossenheit in sich selbst, die »alle Relation, alle Copula negiert« und so die tiefste geistige Schuld auf sich lädt, den geschichtlich gestifteten und geweihten Zusammenhang (Syndesmos), den »Satz des Lebens« zu zerreißen.[3]) Der Dichter, seiner Welt den Spiegel vorhaltend, zeigt damit eine Gegenbewegung zur christlichen auf: er offenbart jene Schuld, ohne sie vielleicht, selbst noch im Banne jener historischen Denkrichtung, ganz zu durchschauen. So geht der Held, wenn man von den »höchsten, den astralen Dichtungen Shakespeares«[4]) absieht, an seinem Streben nach Selbstbehauptung majestätisch zugrunde, statt in der Selbsthingabe sein Heil zu finden. Die Erhabenheit dieses Untergangs ist für Yorck um diese Zeit nicht mehr der Triumph des eigentlich christlichen Prinzips der freien Persönlichkeit, sondern eher so etwas wie die Strafe, die das heile, heilige Leben an dem vollstreckt, der jene Einheit verletzt — so aber, daß der Tod im Menschen selbst sitzt, der sich außerhalb des Lebens stellt[5]). Das

---

1) S. 94. 2) S. 93. 3) S. 94. 4) S. 94.

5) Vgl. S. 98: »Schrankenlosigkeit muß eben in der Geschichte wie in Shakespeares Dichtung zum Verderben führen.«

Leben und Sterben auch der mächtigsten Natur bleibt doch eben ein natürlicher Vorgang — und Freiheit begegnet erst, wo Gottes freier Wille frei in uns geschieht.

Dies wenigstens scheint mir die Unterlage des neuen und differenzierteren Urteils über das abendländische Drama zu sein. Man kann nicht sagen, daß sie der Zeit der Oedipusabhandlung ganz fremd gewesen sei[1]). Der Gedanke, daß das Tun des Menschen gerade erst in seiner Selbstnegation zur freien Selbsttat wird, daß die Kraft zu diesem Opfer aber nur von Gott ausgehen könne, daß Gott auch wirklich dieses Opfer auf sich genommen und es so auch uns ermöglicht habe, — daß also die Selbsttat gleich sehr Gottestat darstelle: dieser Gedanke war Yorck — wenn nicht sonst — so sicher durch Braniß vertraut[2]): er bestimmt in jenem Aufsatz die Bindung, in der die Freiheit mit der Tatsache der Erlösung auftritt; aber die Kennzeichnung des freien Menschen als großer, auf den Höhen der Menschheit wandelnder Persönlichkeit hebt in der Freiheit zur Sünde offensichtlich stärker die Gewalt hervor, die nunmehr in des Menschen Hand gelegt ist, als den Verfall echter Lebendigkeit, den die sündige Eigenmächtigkeit mit ihrem Abfall von Gott und mit ihrer Verwirkung wahrer Freiheit in Gott bedeutet. Erst in der Zeit

1) Stimmt doch diese Charakteristik im wesentlichen mit der überein, die schon Hegel (W. W. X 2, S. 195 ff.) von der »auf sich verwiesenen«, »außergöttlichen«, leidenschaftlich konsequenten Individualität der Shakespeareschen Helden gegeben hat, deren »eigene bestimmte Natur . . ist, wie sie eben ist, und nicht durch irgend etwas Höheres begründet, darein aufgelöst, und in etwas Substantiellem gerechtfertigt sein will, sondern unbeugsam und ungebeugt auf sich selber beruht, und in dieser Festigkeit entweder sich durchführt oder zu Grunde geht«.

2) Z. B. Braniß Metaphysik S. 372. — Auch bei Carlyle konnte Yorck lesen, daß alle großen Menschen Leuchtsterne seien, die nur durch des Himmels Gabe scheinen (a. a. O. S. 1), ihre Gedanken Offenbarungen, die ihnen aus der Tiefe der schauervollen Wirklichkeit kommen, Einstrahlungen des gewaltigen Flammenbildes des unendlichen Weltwesens (S. 52, 65): Wirkungen Gottes, nicht Leistungen unsrer selbst. Daß also Demut und Selbsthingabe die höchste Weisheit sei, die dem sündhaften, ewig strauchelnden, ewig sich aufraffenden Menschen zieme. Aber zugleich erschien doch diese aufrichtige Demut als die edelste Art der uns vergönnten Tapferkeit, als eine neue Art Heldentum: eine Einstellung, die wir ja auch bei Dilthey finden, und von der sich nur sagen läßt, daß in ihr mindestens auch ein spezifisch germanischer Eigenton mitschwingt, und daß sie — ebenso wie der kosmische Zug in der Religiosität Carlyles — nicht ausschließlich aus alt-christlichem Lebensgefühl erwächst: wie denn auch Dilthey das Neue und immer noch Wachstümliche der abendländischen Religiosität stets betonte (z. B. S. 240 oder Schriften: V, 290 ff.).



des Briefwechsels finden wir vielleicht jene geschichtliche Kritik vollkommen deutlich entwickelt, die eine historische Potenz nicht allein nach dem Maße bewegender Kraft überhaupt, sondern nach dem Maße geschichtliches Leben schaffender Kraft bemißt, – ein Maß, das selber davon abhängt, wie tief das betreffende Wesen im Gnadenverbande der Geschichte wurzelt; diesem und damit seinem Stifter, Gott in der Person Christi, wird alles wahrhafte Leben verdankt, während mit unserer eigenen, auf sich selbst gestellten Macht nichts getan ist. In den Briefen besteht er mit unerbittlichem Ernste darauf, daß die Einheit von Selbsttat und Gottestat nicht als gleichberechtigtes Zusammenwirken koordinierter Faktoren gelten kann, daß vielmehr das liberum arbitrium ausschließlich bei Gott ist[1]), und der menschliche Wille wesentlich nichts ist und nichts vermag. Nur der an sich verzweifelnde, unendlich bedürftige Mensch kann dem ohnmächtigen Eigenwillen so entsagen, daß er sich ganz und gar, auf Gedeih und Verderb der Gnade dessen anvertraut, von dem er alles Leben regiert weiß. –

Das heißt: wenn auch schon in der Katharsisschrift die religiösen Grundbestimmungen christlichen Denkens auftreten, so ist doch das rein lutherische Gottesverhältnis[2]) wohl erst nach und nach als alles durchherrschende und -bewegende Macht des Yorckschen Denklebens zutage getreten. – Über diesen Prozeß selbst erfahren wir aus den vorliegenden Urkunden nichts. Die Briefe zeigen den in Gott und damit in sich gefestigten, gereiften Mann. Wir haben sie bisher nur zur indirekten Charakteristik herangezogen. Sie gaben den Richtungspunkt an, dem sich nach 1866 das Denken Yorcks zubewegte. Ist uns dadurch eine leichte Wandlung in der religiösen Grundhaltung Yorcks wahrscheinlich geworden, so werden wir diese Briefe im Folgenden in den Mittelpunkt der Untersuchung rücken, um zu zeigen, wie ein im wesentlichen gleichbleibendes Verhältnis zu Welt und Leben im Lauf der Zeit methodisch-philosophisch doch eine ganz andere Auslegungs- und Darstellungsweise gefunden hat; wie – sicherlich mit unter dem Einflusse Diltheys – eine psycho-historische Ursprungsforschung die Positionen unterbauen sollte, die sich Yorck in der Jugend mit Hilfe Schellingscher Theoreme erobert hatte. Auch hier können wir leider den Fortgang dieser Umgestaltung nicht verfolgen; auch hier

1) S. 144.

2) Quando Deo tribuimus, quod suum est, et reservamus nobis, quod nostrum est, tunc nihil reservamus et ipsum nihil est nostrum (Psalmen Kommentar. Luthers Werke W. A. III, 282, 31); vgl. z. B. auch Luther, W. II 247 f.



geben uns die Briefe und das Tagebuch nur das im großen Ganzen vollzogene Resultat, mit dem wir uns vorläufig abfinden müssen.

Bis jetzt wenigstens strömt aus ihnen allein dem zunächst noch etwas blassen Schema der Yorckschen Philosophie Blut und Leben zu. Denn die »Abneigung gegen das Aufschreiben«, die ihm Dilthey einmal nachsagt[1]), hat Yorck leider zu spät zu überwinden gesucht. Er hatte in verwaltungsgerichtlicher Tätigkeit (bis 1878) die konkrete Fülle geschichtlicher Beziehungen, in denen unser Leben verläuft, mit der Unmittelbarkeit und in der verantwortlichen Mitarbeit am Staate kennen gelernt, die seiner eigenen Empfindung nach[2]) durch keine bloß theoretische Beschäftigung mit abstrakten Rechtsgebilden ersetzt werden kann. Diese direkte Fühlung war ihm das Wesentliche. Nicht äußere und innere Schwierigkeiten allein scheinen zuwege gebracht zu haben, daß sich in seinem Leben wirksamer die Notwendigkeit durchsetzte, im steten Verkehr mit den geistigen Realitäten zu sein — als der nie gestillte Drang, das innerlich Erfahrene einem weiteren Kreise zu vermitteln. Freilich hätte auch die literarische Zusammenfassung und Gliederung der Masse psychologischen und geschichtlichen Stoffes, dessen er zum motivischen Verständnis des Lebens bedurfte, eine intensive Arbeit von so lange ungestörter Dauer verlangt, wie sie dem Herrenhausmitglied, dem Herrn und Sklaven seines Gutes, dem Augenkranken niemals vergönnt gewesen zu sein scheint. Aber er hatte ja durch seine politische Stellung, selbst nach Ausscheiden aus dem Amte, das schöne und verpflichtende Vorrecht der Geburt, den Ertrag lebendiger Erkenntnis als bewegende Kraft der Krone und dem Staate in intimer und öffentlicher Beratung zuleiten zu können — und hatte also gewisse andere Ventile und Wirkungsmöglichkeiten[3]) als nur die schriftstellerischer Mitteilung. Er war ein Mann, der den deutschen Kaiser an Friedrich des Großen Wort vom roi des gueux erinnern durfte[4]), und dabei doch — vielleicht zu sehr — ohne das, was er soziale Sentimentalität nannte; immerhin: ein Konservativer im besten Sinne, Bewahrer der Scholle und der Tradition, ein Mann von strenger Disziplin, in dessen Mund und Ohr »Gehorsam« noch einen tiefen ethischen Klang hatte[5]) — einen Klang, der ihm noch

1) S. 9. 2) Vgl. S. 19. 3) Über ihre Grenzen s. S. 136f. des Briefwechsels, S. 70 des Tagebuchs. 4) S. 96.

5) Vgl. S. 111. Auch hier die tiefe Übereinstimmung mit Carlyle, der in ähnlicher Verehrung vor den wahrhaften Rangordnungen des Lebens verharrte: »es gibt ... keine sittlichere Handlung zwischen Menschen, als die der Herrschaft und des Gehorsams. Wehe dem, der Gehorsam in Anspruch nimmt, wenn er ihm nicht gebührt; wehe dem, der ihn versagt, wenn er sich ge-

nicht durch Mißbrauch von der einen, durch Gespött von der anderen Seite entweiht war.

C. Die Philosophie Yorcks.

I. Die Forderung der Bodenständigkeit[1]) des Lebens.

Was nun als die Philosophie, als Gehalt der Lebensbesinnung Yorcks in der Zeit der Reife bezeichnet werden kann, ist Rechenschaftslegung, Anerkennung, Befestigung und Verteidigung der Kräfte, die die Essenz seines Daseins ausmachten. Einmal waren diese Kräfte ihrer eigenen Art nach dazu angetan, ihn zur Selbstprüfung zu leiten. Zum anderen warf ihn der innere Gegensatz zu den Tendenzen der Zeit in einer lebhaften Bewegung der Reflexion in sich selbst zurück und brachte die tiefere Bedeutung der aufbauenden Faktoren des persönlichen Lebens zu bewußter Abhebung und Geltung. Offenbarten doch die aktuellen Strömungen — wie die Entwicklungstheorie, die damalige naturalistisch-experimentelle Psychologie usw. — gerade auf der Höhe ihres Erfolges ihre wahre Seichtheit, ihre Inadäquatheit für das Verstehen der Lebenserscheinungen und ihre Unzulänglichkeit, dem Leben Halt und Sicherheit, ein echtes und fruchtbares Wissen seiner selbst zu geben. Die Aufspaltung der zusammenhängenden Lebenswirklichkeit und ihrer Problematik in emanzipierte oder doch nur locker verbundene, nicht in einem festen Gesamtbewußtsein vereinte Organisations- und Kultursysteme und die Selbstdifferenzierung eines jeden davon, so der Philosophie und der Wissenschaft in theoretische und praktische, systematische und geschichtliche Fachdisziplinen — dies alles hatte jedem so isolierten Zweige die lebenschaffende Kraft geraubt, die nur in der steten und durchgängigen Verbindung mit dem Mutterboden des ganzen Lebens gedeiht. »Der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuosen Frage: Was ist Wahrheit? gegenüber reißt«[2]).

---

bührt!« (Helden und Heldenverehrung S. 226). — In diesem nur darstellenden Zusammenhang kann an die eigentliche Legitimierung des Phänomens des echten Gehorsams nicht gedacht werden. Es sei nur angedeutet, daß er in einem Grundcharakter des Lebens, der Hörigkeit (Heidegger), fundiert scheint: ein Charakter, in dem auch das Erlebnis menschlicher Zugehörigkeit wurzeln dürfte. In gehöriger Zugehörigkeit folgen wir gemeinsam den Weisungen, die uns aus dem überkommen, was uns die geschichtliche Welt besagt.

1) Ich finde dies Wort bei Yorck nicht angewandt. Wohl aber tritt das Negativum, das Wort »Bodenlosigkeit« in der Kritik des zeitgenössischen Lebens immer an entscheidender Stelle hervor. 2) S. 128.



Der »Nominalismus« eines sich nur in Verhältnisbestimmungen bewegenden Denkens, der unernste Formalismus einer im Grunde sachfremd gewordenen, leerlaufenden, nur auf ihre eigenen oder gar auf anderswo aufgelesene Spielregeln bedachten Methode mußte Yorck als Ausdruck einer inneren Substanzlosigkeit, eines geistigen Libertintums erscheinen[1]). Die Notwendigkeit der Selbstbehauptung gegenüber diesem rationalistischen Unwesen und nicht die Lust an logischen Spitzfindigkeiten[2]) oder spekulativen Konstruktionen bestärkte zum mindesten den Trieb zur Philosophie, zur besonnenen und doch nachdrücklichen, ja emphatischen Bejahung der Kräfte, die sonst vielleicht eher ein Leben schlichter Positivität geführt und den Charakter eines natürlichen Lebensodems gehabt hätten. Der Halt- und Bodenlosigkeit des »voraussetzungslosen« Forschens mit seinen blassen Evidenzen setzte Yorck die sichere und erprobte Gewähr des eigenen Lebens entgegen: äußerlich betrachtet ein System dreifachen Haltes — verankert in Erde, Geschichte und Gott — während es in Wahrheit vollkommen einheitlich von den Wurzeln bis in die Krone des Daseins reicht; der erste Faktor kann nur darstellungshalber, der letzte garnicht vom zweiten getrennt werden: denn »in der Geschichte (sind) Himmel und Erde eins«[3]).

II. Die reale Bodenständigkeit des Lebens.

Da jede Äußerung des Lebens Bekundung einer Weise des Lebens ist und zwar ganz konkret dem jeweiligen Behaviour des Lebens in den »Um«ständen, in denen es sich be»findet«, angehört, so ist der Mangel eines geistigen Schwerpunkts nicht eine bloße Schwäche der menschlichen Lebensinnerlichkeit, nicht Charakter eines Denkens an und für sich, sondern eine Schwäche der ganzen Daseinsposition, des Denkens in einer geschichtlich bestimmten weltlichen Situation. Er ist durch einen Mangel der realen Existenz verschuldet. Yorck erblickt ihn — in strikter Analogie zu dem geistigen Zustand — in dem Verlust physischer Bodenständigkeit.

---

1) Vgl. z. B. S. 39f., 65f., 128 usw.

2) Doch hatte Yorck das lebhafteste logische Interesse, wie das sorgsame Studium z. B. der Logiken von Lotze, Sigwart, Wundt, B. Erdmann und die teilweise sehr ausführlichen und scharfsinnigen Auseinandersetzungen mit diesen Denkern beweisen. Vgl. u. Abschnitt III, 6.

3) S. 60 — Gelegentlich verwendet Yorck den Ausdruck »Historie« allerdings in abstrakterem, weltlicheren Sinne. S. 70: »Der Christ steht über der Historie«. S. 43: »Nicht — — christliche, sondern historische Wahrheit.«

Gegenüber der Entwurzelung des Großstädtertums und der »psychischen und physischen« Heimatlosigkeit des Judentums[1]) muß die Kraft der Scholle und des Vater-landes bewahrt, erneuert und zur Geltung gebracht werden. Leben ist Zusammenhang — und Zusammenhang ist Leben. »Der Schauplatz verändert das Leben«[2]). — Schon im Aufsatz über die Katharsis des Aristoteles hatte Yorck Worte gefunden, die wie eine Verurteilung des modernen Kosmopolitismus klingen[3]). Dieser, wie Yorck ihn versteht, ist von jenem geistigeren Universalismus der deutschen Humanitätsphilosophie unterschieden, der — wie unter anderen schon Braniß bemerkte[4]) — der Vergangenheit der deutschen Bildung angehört und durch den Trieb aufgehoben ist, das persönliche Leben mindestens nicht unmittelbar und ausschließlich in die unbeschränkte Idee der Menschheit sich ergießen zu lassen, sondern es vorweg im nationalen Gemeingefühl zu organisieren. Kosmopolitismus im Yorckschen Sinne bedeutet aber, daß dem Menschen die Kraft der Heimat und das Heimweh fremd geworden sind, daß er »von einem Immobile ein Mobile geworden« ist[5]). Selbst die Sehnsucht nach der überirdischen Heimat, die wir im Gegensatz zu den Griechen besäßen[6]), eine Heimat, die freilich etwas essentiell anderes ist als nur die höhere Form des Diesseits wie die Ideenwelt[7]), kann doch — so dürfen wir es wohl deuten — erst aus der Vertrautheit mit dem, was vorläufig auf Erden Heimat ist, entsprießen. Die natürliche Umwelt ist selbst nicht nur Bühne, sondern — in erlebter Wirksamkeit — Faktor unseres geschichtlichen Lebens. So vermag Yorck in der großartigen Koincidenz der natürlichen Bedingungen und der historischen Gestalt auf römischem Boden den »Überschlag von Natur in Geschichte und umgekehrt« zu begreifen[8]). —

1) S. 254: Als Jude mit der ganzen Kompliziertheit dieses Problems schmerzlich vertraut, muß ich mir ein in diesem Zusammenhang notwendig ungenügendes Eingehen darauf versagen. Mir erscheint es als fruchtbarer daran mitzuhelfen, die Yorcksche Kritik gegenstandslos zu machen als gegen sie zu polemisieren. 2) S. 20.

3) Katharsis usw. S. 26.

4) Aufgabe der Gegenwart S. 68.

5) Katharsis usw. S. 26. 6) Ebenda. 7) T. 76.

8) S. 119. Vgl. auch S. 148; besonders aber S. 174; T. S. 4, 42, 125f., 149. Im Römischen die willensmäßige substantielle Formkraft von Natur und Geist, die allem römischen Wesen den Charakter fester Aeternität, abgeschlossener sicht- und tastbarer Seinsgestalt gibt und es so dem eigentlichen geschichtlichen Werden in der Gemeinsamkeit eines übernatürlichen, nur im Gefühle realen Lebensprinzipes entzieht: wofür das Tagebuch immer und immer

Diese Auffassung von der Bedingtheit der geistigen Haltung durch den irdischen Halt ist natürlich kein Bekenntnis zum historischen Materialismus; sie hat mit der angeblichen Dominanz der materiellen Verhältnisse im geschichtlichen Leben nichts zu tun. Die Erdgebundenheit des Menschen ist ursprünglicher als die wirtschaftliche Interessiertheit; sie geht mit inniger und einigender Kraft weit über die flache Relation zwangsweiser Abhängigkeit hinaus, wie sie das wirtschaftliche Bedürfnis erzeugt. Somit gründen die echten Regeln des äußeren Lebens überhaupt im tiefen Bestande des menschlichen Wesens und begründen ihn ihrerseits: sie dienen nicht nur der äußeren Kon – solidierung des natürlichen Daseins, sondern der inneren Konsolidierung der persönlichen Existenz. Das *Δός μοι ποῦ στῶ* ist mehr als die spirituelle Forderung nach einem geistigen Halt und Standpunkt – es ist die Forderung des ganzen, heilen Lebens. Leben – immer nur in der Welt möglich[1]) — kann nur gedeihen, wenn es in ihr als in seinem Element zu atmen vermag. –

Diese Erdfestigkeit steht nicht im Widerspruch zur Transzendenz, zur Eigengesetzlichkeit des höheren Lebens gegenüber der objektiven Gesetzlichkeit der Natur: die natürliche Welt wird ja hier nicht im abstrakten Fürsichsein, sondern als Umwelt, als konkreter, geschichtlicher, gestaltend-gestalteter Boden verstanden. – Je länger und je tiefer das Leben der Generationen in der Muttererde verwurzelt ist, um so reichere, stärkere Säfte steigen aus dem schon durch die Arbeit der Vorfahren gedüngten Boden in den Stamm unseres Daseins Je ungehemmter und dauernder das Leben seine Kräfte im Kreise seines täglichen Umgangs zu entfalten vermag, um so mehr wächst ihm der Gegenstand seiner beständigen Hoffnungen und Sorgen, der Ursprung immer erneuter Freuden als ein Eigenes, als ein *φίλον*, als ein Teil seiner selbst ans Herz. Je ungeteilter aber menschliches Wesen in dem ihm Beschiedenen aufgeht, dieses gestaltet und sich wahrhaft zu eigen macht, statt sich in der Endlosigkeit der Fremde zu verlieren, um so reiner und geschlossener gestaltet es sich selbst, um so sicherer kommt es in der Welt zu sich selbst: denn es muß ja die Einheit

---

wieder Beweise sucht. Dem wird (T. S. 131 f., 154 f.) die ganz andere Geschichtslosigkeit entgegengestellt, die Neapel und Sizilien der Flüchtigkeit des Tages ausliefert, dem Meeressande gleich, in dem nur »die Griff- oder Fußspuren fremden starken Wollens eingeprägt« bleiben, »nicht verwischt von Feuer oder Wasser, welche beiden beweglichen Elemente hier die Erde und der Bewohner dieser Erde Bewußtsein bestimmen.« – Zur Charakteristik der deutschen Landschaft vgl. T. S. 149, 159.

1) Vgl. T. S. 219: Menschheitlichkeit und damit Weltlichkeit – – –

in sich erzeugen und haben, deren Stempel es seiner Welt aufdrückt. Wie denn umgekehrt, vermöge dieses Zusammenhangs, die Besonderheit auch der natürlichen Welt, die uns leiblich bestimmt, in die wir uns einleben und mit der wir nach außen zu tun haben, den besonderen Charakter der geschichtlichen »Bildung« mitbedingt.[1])

Aus solcher — in den Briefen freilich nicht hinreichend explizierten — Einstellung und nicht aus dem unbewußten Egoismus des Agrariers scheint mir das sittliche Pathos hervorzugehen, mit dem Yorck für das Privateigentum am Landgut eintritt, während er über die Verstaatlichung innerhalb des Gebietes der Gütervermittlung (Börsenwesen usw.) »ausschließlich nach Rücksichten der Zweckmäßigkeit«[2]) entschieden wissen will. Der Begriff des Privateigentums ist Yorck für den Bereich der primären Güterquellen »keine rechtliche und keine ökonomische Kategorie, sondern vorrechtlich, vorökonomisch«.[3]) Die Anmessung an Einzelpersonen entspricht dem ethischen Gehalt des Eigentumsbegriffes, also der konstitutiven Bedeutung eines Faktors, »der immer persönlichen Ursprungs ist«[4])[5]). Die innere Befestigung des Menschen hängt eben für Yorck offenbar an dieser Solidität im Wortsinn, an dieser Erdhaftigkeit. Und der Bodenbesitz ist Ausdruck und Gewähr für die Innigkeit, für das Wachstümliche dieses Verbandes: »Mensch und Gut — in ökonomischem Sinne, stehen einander nicht gegenüber, sondern eines ist an und mit dem anderen«[4]).

Der Ausgangspunkt Yorcks ist also hier wie überall weder die Natur noch die Geschichte als objektive und separate Wesenheit, sondern das konkrete Dasein, wie es um sich selber in voller Eigen-

---

1) Vgl. S. 144, 185. T. passim.

2) S. 33. 3) Ebenda. 4) Ebenda.

5) Vielleicht ist die Vermutung erlaubt, daß diese freilich schon bei Kant und Fichte (W. W. 4, 441) vorgebildete und auch in Schellings »Deduktion des Naturrechts« (I, I 273 ff.) übergegangene ethische Korrelation von Person und Eigentum bei Yorck durch Vermittlung von Braniß auf Steffens und Schleiermacher zurückgeht, die beide Eigentümlichkeit und Eigentum in enge Verbindung bringen: »Ein Mensch, der sich kein festes Eigentum bildet, hat auch keine persönliche Individualität. Und umgekehrt, je weniger Individualität, desto weniger Anhänglichkeit an festes Eigentum, sondern nur an Geld.« (Schleiermacher, Ausgabe der philosophischen Bibliothek Band II, S. 121.) Diese »natürliche Eigentumstheorie« (Adolf Wagner) findet sich indessen auch — in Nachfolge und verbunden mit einer Kritik Kants und Hegels — bei dem christlich-konservativen Rechtslehrer Frdr. Julius Stahl, der ja im Kreise Yorcks sicherlich kein Unbekannter war. Auch Stahl betont den Zusammenhang von Vermögensrecht und Gütererzeugung. (Philosophie des Rechts II², S. 276 ff.; vgl. Der christliche Staat S. 87 f.)

erfahrung weiß. Nicht zwei Bereiche – Natur und Geschichte – werden vorausgesetzt, sondern zwei Grunderfahrungen, die doch in aller Disparatheit Momente **eines** Erlebnisses sind, werden in ihrer Bedeutsamkeit aufgewiesen. Die Gegensätzlichkeit kausaler Notwendigkeit, der wir als Leibwesen ausgesetzt sind, und motivmäßiger Bestimmung – zuhöchst durch zeitüberwaltende, virtuell verbindende Lebensmotive –, ein Einfluß, der den Gang unserer geistigen Existenz bei Offenlassung unsrer geistigen Entscheidung leitet: dieser Gegensatz erweist uns zugleich als natürliche Individuen und als geschichtlich persönliche Wesen und führt also sekundär zur Trennung von Natur und Geschichte als zweier Reiche, deren Bürger wir sind[1]). Aber das faktische, konkrete Dasein kennt diese Differenz nicht als reale Sonderung. In ihm modifiziert sich schicksalhaft jedes geschichtliche Prinzip nach den Gestaltbedingungen des natürlichen Mediums, in das es erfüllend eintritt und dessen es zu seiner Erscheinung bedarf. Und freilich liegt hier auch die Gefahr einer Alteration nahe: nicht jede natürliche und naturbedingt seelische Atmosphäre ist für die Entfaltung eines geistigen Lebensprinzips als motivierender Kraft gleich günstig. Der Mangel einer natürlichen Grundlage gefährdet die ungebrochene Auswirkung des geschichtlichen Prinzipes[2]), während wiederum ihr Vorhandensein es niemals erwecken könnte: ist es doch – wenigstens für die Eigentlichkeit, die wahre Konkretion geschichtlichen Lebens – übernatürlicher, unsinnlicher Herkunft. Daher ist die sichtbare Welt als solche niemals für das Leben des Geistes völlig transparent. Auf der anderen Seite ist die Natur in uns und außer uns doch immer schon durch geschichtlich-persönliche Bildungskräfte bis zu einem gewissen Grade durchackert, als Umwelt dem Menschen durch anschauliche Prägung und handwerklichen Eingriff nicht nur für vitale, sondern auch für geistige Bedürfnisse zugerichtet und zugeeignet: und wie uns jeder eigentliche Umweltfaktor in seiner obligaten Bedeutung vertraut ist, so trägt die Natur in sich selbst die Werkzeuge und das Material zu immer weiterer Assimilation, zu immer schärferer Bestimmtheit des Wozu ihrer Elemente. Und dieser Zusammenhang ist um so inniger persönlich, je indivi-

---

1) S. 71, 180; T. S. 213. Bemerkenswert die weitgehende sachliche und terminologische Übereinstimmung mit Droysen, Grundriß der Historik (Neue Auflage 1925) S. 74 ff. Stärker noch dürfte Yorcks genaue Vertrautheit mit Leibniz mitsprechen. Les motivs inclinent sans nécessiter. (Vgl. z. B. 5. Schreiben an Clarke § 8; oder Théodicée Erdm. II 590ᵃ.) Über die Mittelstellung des Organischen zwischen physischer Natur und Geschichte s. u. Abschnitt III, 6c.

2) S. 120 Tagebuch passim.

dueller, je minder auswechselbar diese Bezüge sind. In diesem Sinne ist wirklich die bodenständig treueste Arbeit die Arbeit am beständigen Boden: am anderen Pole steht die mit Geldwechseln und wechselndem Geld.

III. Die geistige Bodenständigkeit des Lebens.

1. Geschichtliche religio.

»Jede Hineinsteigung, Blick ins Innere, ist zugleich Aufsteigung, Himmelfahrt, Blick nach dem wahrhaften Außern.« Novalis.

a) Geschichtliches Leben.

α) Erste Charakteristik.

Der Konsolidierung des Lebens — seiner heimatlichen Verwurzelung — tritt als zweite Grundtatsache menschlicher Existenz die Solidarität des Lebens in geschichtlicher Gemeinschaft zur Seite. Wie die Umwelt den Boden, so bilden Vor- und Mitwelt gewissermaßen die Atmosphäre eines Wesens, das nicht nur »von Tag zu Tage« lebt. »Gerade so wie Natur bin ich Geschichte und so einschneidend ist das Goethesche Wort von dem mindestens dreitausend Jahre Gelebthaben zu verstehen«[1]). Das Eigenleben, das »Selbstverhalten« des Menschen ist von seiner Geschichtlichkeit so unabtrennlich »wie Atmen und Luftdruck«[2]). Aber die Zugehörigkeit zum geschichtlichen Kosmos ist als innerliche Verbundenheit von der objektiven Zugehörigkeit zum natürlichen Kosmos essentiell zu unterscheiden. Ist diese ein mit unserer Leiblichkeit gegebenes brutum factum, so ist jene eine innere Obliegenheit unseres geistigen Lebens: auch sie freilich in der Überkommenheit der Existenz gründend, in die wir eingesetzt sind. Und zwar ist es nicht damit getan, daß wir im Gegensatz zu bloßen Sachen irgendein Wissen um die Ordnung, der wir angehören, in uns tragen. Dieses Wissen muß vielmehr ein Rückhalt des Lebens selbst sein, der dieses in seinem Sinn ausrichtet und befestigt. Das Leben muß sich dadurch in sein eigentliches Recht gestellt, nicht um sein Eigenrecht betrogen fühlen. Es kann sich also nicht etwa um die müde Resignation des Historismus handeln, der sich der Geschichte im Bewußtsein menschlicher Unfreiheit nur sklavisch ergibt, der der Historie nicht die echte Notwendigkeit, sondern die bloße Zufälligkeit seines Tuns entnimmt, der sich damit begnügt, ein ihm im Grunde fremdes »Programm«[3]) zu er-

1) S. 71. Charakteristische Verschärfung der bekannten Verse aus dem westöstlichen Diwan, Buch des Unmuts.

2) S. 69; vgl. T. S. 118. 3) Vgl. S. 63.

füllen, und der im »Schwinden der elementaren Freude an der historischen Gegebenheit«, im Gefühl hoffnungsloser geschichtlicher Bedingtheit und Vergänglichkeit das Ende einer Epoche kennzeichnet[1]). Die Zugehörigkeit zur geschichtlichen Lebenswelt bedeutet vielmehr ein derartiges inneres Verhältnis zu ihr, daß das Bewußtsein unserer Zugehörigkeit zu ihr die Innigkeit des Gefühles ihrer Zugehörigkeit zu uns hat. Als geschichtliche Menschen spüren wir uns durchdrungen, getragen und gefördert von einem Leben, das das unsere und doch nicht nur der Ablauf des eigenen Daseins ist: das uns wie unser Fleisch und Blut angehört[2]), und dem auch wir deshalb angehören können, weil es als aktuelle Kraft, aus der wir die Zukunft zu entwickeln suchen, gefühlt wird: nicht nur als einstmaliges Leben, sondern als Bildner des zukünftigen, als πνεῦμα ζωοποιοῦν[3]); nicht nur als früheres Geschehen, geschichtliches Produkt, sondern als die in uns eingegangene Kraft unserer eigenen geschichtlichen Produktivität. »Nur was der Kraft nach gegenwärtig, in der Gegenwart aufzeigbar ist, gehört zum Bereich der Geschichte«[4]). Das Historische ist eben dadurch etwas anderes als das bloß Geschehene und Gewesene, daß es in einer solchen ursprünglichen Lebenshabe gegenwärtig gehalten wird, in deren Dauer und Erneuerung es selber als fruchtbare Lebensmacht immer neue, immer aus der Tiefe kommende und in sie zurückwirkende Antriebe aussendet.

Diese Lebenshabe wird selbst geschichtlich variabel sein. Je weiter wir uns vom Ursprungssinn der Tendenzen entfernt haben, denen unsere geschichtliche Welt entsprungen ist — je mehr unser Leben Ausdruck (auch ablehnender Ausdruck) von Konventionen wurde, die in uns keine direkte lebendige Resonanz mehr finden — um so mehr werden wir uns einer ausdrücklichen Besinnung auf das Woher dieses ganzen Getriebes nähern müssen. Sie wird an Stelle einer blinden Unterwerfung unter menschliche Bedingtheiten oder einer ebenso blinden Revolte gegen sie — ein ursprüngliches Verständnis der Lebensinstitutionen, ein kritisches Sichten nach echten und unechten Motiven eintreten lassen. Dies oder dies vor allem muß als die wahre Funktion des modernen geschichtlichen Bewußtseins gelten — ›in dieser Zeit, wo des Lebens Wogen so hoch gehen, wo wenn irgend wann Wissen Macht sein soll«[5]). Das Kriterium dieser Sichtung geht aus dem Sinn der Geschichtlichkeit selbst hervor: der Ge-

1) S. 140. Die hier beigezogenen Äußerungen Yorcks sind übrigens nicht direkt auf den Historismus gemünzt. 2) S. 223. 3) Vgl. Kor. I, 15, 45.

4) S. 167. cf. T. S. 42, 63. 5) S. 251: die bekannte Baconsche Forderung. — Vgl. Diltheys Formulierung auf S. 156 f.

schichte im prägnanten Sinn[1]) gehört an, was die Lebenszugehörigkeit, den Verband (σύνδεσμος) des Lebens vertieft; unhistorisch ist alles Verhalten, das diesen Zusammenhang, diesen »Satz« des Lebens zu zersetzen droht. Erst also, wenn das Leben jegliche Vereinzelung, in der es trotz allem überheblichen Stolz auf seine Selbständigkeit doch nur haltlos irrlichterieren kann, transszendiert, kommt es recht eigentlich zu sich selbst. Indem wir in den virtuellen Zusammenhang des geschichtlichen Gemeinschaftslebens eingehen — ihn uns aneignen und uns ihm dankbar und liebevoll zu eigen geben — in solcher Hörigkeit ergreifen wir frei die Prinzipien, die Voraussetzungen des eigenen Lebens und halten sie fest. In diesem Folgéleisten gewinnt das Leben innere Folge. —

Das heißt also zugleich: wie wir nur in der Geschichte wahrhaft leben, so existiert auch Geschichte wahrhaft nur als Kraft unseres gegenwärtigen Lebens, als ›Erlebnis-, Empfindungsrealität‹, wie Yorck sagt[2]): »Empfindung« bedeutet hier das unmittelbare Innensein und Innewerden der im geschichtlichen Lebensbewußtsein direkt spürbaren und vorfindlichen Gehalte und Kräfte — und hat nichts mit dem abstrakten, hypothetischen, ja imaginären Empfindungsatom in einem isolierten Einzelleben zu tun. Auch hier ist bezeichnend und bestätigend für das geschichtlich-konkrete Denken von Yorck, wie diese uns ungewohnte, ganz unnaturalistische Fassung des Empfindungsbegriffes mit der Fassung übereinstimmt, die sich der Lebensbesinnung eines Denkers wie Droysen aus seiner geschichtswissenschaftlichen Praxis ergeben hatte — eine Übereinstimmung, die freilich auch noch durch die besondere Beziehung motiviert sein mag, in der Yorck zu dem Biographen seines Großvaters stehen mußte. Auch nach Droysen ist die ›Totalität, innerhalb deren wir stehen‹, in der ›unmittelbaren Empfindung‹ gegeben[3]). Und nur in dieser Empfindung hat die Geschichte wirklichen Bestand: »Man denkt nicht zu gering von der sittlichen (d. h. für Droysen: von der geschichtlichen) Welt, wenn man ihren Gestaltungen diese rastlos flutende und schwellende Schicht geistigen Seins als ihre Stätte, ihren Boden, als die sozusagen plastische Masse ihres Gestaltens zuschreibt. Und sie sind wahrlich darum nicht von geringerer Realität, von minder objektiver Macht, weil sie wesentlich nur im Geist und Herzen der Menschen, in ihrem Wissen und Gewissen lebendig sind«[4]).

1) Yorck gebraucht »historisch« und »geschichtlich« promiscue, doch mit der Neigung, gerade am »Geschichtlichen« den Charakter der höheren Lebendigkeit zu betonen. 2) Vgl. S. 61, 95, 113.
3) Droysen, Grundriß der Historik (Neudruck 1925) S. 76. 4) Ebenda S. 74.

Die Geschichte konstituiert sich also nicht wie die Natur in äußerer Widerständlichkeit, noch gar in einem von uns abgesetzten, in sich selbständig gewordenen thematischen Gegenüber, sie hat vielmehr nur in der Immanenz — als auf uns übertragene Kraft, als in uns erfahrener Halt — dauernden, nicht in Prozessen der Vergangenheit aufgelösten Bestand. Geschichte ist kein zeitlicher Erscheinungsprozeß — oder wenigstens wird ein solcher Hinblick ihrer eigentlichen Bedeutung, ihrer ursprünglichen Seinsweise nicht gerecht[1]) — sondern als Konnex nur erlebbarer Kräfte[2]) eine intensive, keine extensive Größe, eine Ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ — »in jedem Neuen die ganze Reihe durchlebter Formen ideell summiert«[3]). Im Zusammenhang eines in seiner Totalkraft stehenden Lebens hat das objektive Nacheinander erlebnismäßig keine entscheidende Bedeutung. Vielmehr hat alles echt Historische durchgängige Dauer als Bedeutsamkeits-Komponente in der Einheit eines reinen, virtuellen, innerlichen Zusammenhangs[4]). Erst bei dessen Zerfällung — wie sie der Mangel an innerer Sammlung, der Verlust oder die Aufgabe der Lebensinständigkeit, z. B. die theoretische Betrachtung mit sich zu bringen pflegt — wird die innere Erfahrung von der Permanenz der Kräfte durch die äußere von der Sukzessivität der Ereignisse und Gestalten als von reihenhaft geordneten Inhalten exklusiver Zeiträume übermächtigt und abgelöst[5]).

In ihrer wahren Bedeutung kann aber Geschichte — und das bedingt einen eigenen Anspruch geschichtlicher Objektivität — nur betroffen werden, indem sie selbst uns in der Tiefe betrifft; sie kann nur in Erhaltung und Festigung des inneren Erfahrungskonnexes erkannt werden. Nur als realer Faktor der geschichtlichen Wirklichkeit, nicht als bloß objektivierende Leistung innerhalb eines lediglich theoretisch-intentionalen Zusammenhanges erfüllt Geschichtswissenschaft den Sinn, den ihr thematisches Wesen ihr anweist. So daß der Prozeß, in dem Geschichte begriffen w i r d, wesentlich zu dem gehört, in dem sie als Geschichte begriffen i s t. Diese existentielle Funktion ist der Historie keineswegs schon durch das Faktum eines wissenschaftlichen Betriebes gesichert. Sie bedarf bei der Mechani-

1) Vgl. z. B. S. 60. 2) S. 155, 193 u. ö.

3) Droysen, a. a. O. S. 72; vgl. z. B. auch das Vorwort zur »Geschichte der preußischen Politik«.

4) Vgl. schon Schelling S.W. I, III, 591: »Allerdings ist mit dem Bewußtsein jeder Individualität nur so viel gesetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dies ist auch das Einzige, was in die Geschichte gehört und in der Geschichte gewesen ist«. 5) Vgl. T. S. 132.

sierungstendenz alles Lebens dauernder Revision und Erneuerung. Jede Transzendentalphilosophie, die sich ausschließlich an dies Faktum hält, überantwortet ihre quaestio iuris blind der Problematik eines noch in der vermeinten Selbstbekümmerung selbstvergessenen Lebens. Die philosophische Logik darf nicht nur maßnehmend, sie muß maßgebend sein können. So sehr sie sowohl für die existentielle Haltung wie für die kategoriale Auslegung das Faktum der Wissenschaft nutzen soll: sie muß sich die Möglichkeit wahren, ihm — wo nötig — sein eigentliches fieri vorzuschreiben.

Yorcks philosophische Analyse setzt also unmittelbar an der Geschichte als dem eigentlichen Wesensbereich der geschichtlichen Lebendigkeit ein, nicht wie die Wissenschaftstheorien des Neukantianismus an dem Derivat des Inhalts der Geschichtswissenschaft als einem aus dem Stoff der sinnlichen Wirklichkeit irgendwie präparierten Produkt. Und sie erhält dadurch gegenüber jenen Theorien wie vor allem gegenüber der Geschichtswissenschaft selbst die Freiheit der Kontrolle auf die »Adäquatheit der wissenschaftlichen Methode« [1]): auf ihre Ursprungstreue zur erlebten geschichtlichen Wirklichkeit und insbesondere zu den Motiven, aus denen diese Wirklichkeit in sich selber eine Geschichtswissenschaft zeitigt.

β) Geschichtliche »Zugehörigkeit«.

Indem Leben und Leben sich in dem »unsichtbaren Kraftbereich der Motive« [2]) begegnen, ist die »Wirkung von Leben auf Leben« »unmittelbar und selbständig« [3]): zum mindesten beruht persönlicher Kontakt so wenig auf der Vermittlung durch sinnliche Objekte als eigentlicher Grundlage wie etwa das Sprachverständnis auf der Vernehmung von Lauten; wie das Sprachsoma für den Sinn der Sprache nicht konstitutiv ist, so ist überhaupt geistiges W e s e n somatisch bedingt, doch nicht somatisch geartet; geschichtliche W i r k u n g von Person zu Person nicht einmal somatisch, geschweige denn ontisch bedingt [4]). Und daher sind die okularen Bestimmungen eines äußeren Zusammenhangs, in dem Geistiges direkt oder indirekt auftritt, für seine wahrhafte Erfahrung — für das Erfahren seiner Bedeutsamkeit — irrelevant [5]). »Luther, Augustin, Paulus wirken auf mich gegenwärtig und körperlos« [6]). Nur wenn es nicht allein auf die lebendige und

1) S. 179. 2) S. 88.

3) S. 192; vgl. auch Droysen a. a. O. S. 74 u. ö. 4) S. 180, 193 f.

5) S. 193 f. 6) S. 192. Auch Dilthey, gegen den a. a. O. argumentiert wird, kennt doch sehr wohl die Bedeutung dieser direkten Wirkung: so z. B. schon 5 Jahre vor dieser Diskussion: Schriften V 114.



wesentliche Bedeutung geschichtlicher Potenzen, sondern auch auf eine vollständige historische Erkenntnis ankommt, geht die lebendige Hinbewegung in die objektive Feststellung ontischer, somatischer, temporeller Bedingtheiten über, die die genuine persönliche Wirkung des Geschichtlichen nicht ausmachen, sondern nur seine »Erkenntnisseiten«, seine innerlich gleichgültigen Außenwerke sind[1]). — Wir haben es hier noch nicht mit der geschichtswissenschaftlichen Methode zu tun. Vorläufig genügt, aus der innerlichen Zugehörigkeit alles Geschichtlichen die Möglichkeit eines primären Rapportes zu begreifen, der auf keinen hypothetischen Analogieschluß, auf keine Verlegung »eigener innerer Erfahrung in andere menschliche Körper« angewiesen ist, sondern unmittelbar zwischen Leben und Leben ins Spiel tritt. Weil es ein einzig-eines, freilich mannigfach gegliedertes Leben ist, dessen Kräfte jeden Einzelnen in der Gemeinschaft durchdringen, »spricht« der Mensch in der »Kategorie« Humanität ohne weiteres auf den Menschen als Mitmenschen »an«: diese Regel des Ansprechens, in der jenes Verhältnis der Zugehörigkeit anerkannt wird, ist in analoger Weise als konstitutives Element des Bewußtseins anzusehen wie die Kategorie Objektivität, unter der sich alles Sachweltliche zusammenfindet[2]). Wie in der Objektivierung der Verstand seine Herrschaft antritt — Yorck erinnert[2]) an den ersten Satz in Lockes Essay: the understanding sets man above the rest of sensible beings, and give him all the advantage and dominion which he has over them — so tritt in der »Humanität« das Gefühl für die Lebensganzheit zutage: ein Gefühl, das allerdings — wie wir noch weiter sehen werden — nicht eleatisch unartikuliert sein darf, wenn es Menschheitsgefühl, Gefühl für den geschichtlichen Kosmos und damit auch für dessen Struktur sein soll[3]).

Menschheit ist also in durchaus gegensätzlicher Weise gegeben wie ontische Objektivität, in einer Umkehr des Bezugssinnes. Menschheit begegnet in der Verbundenheit zentripetalen Lebensgefühles, Gegenständlichkeit als Widerständigkeit in der Zentrifugalität des abgesonderten und auf sich gestellten, an das andere, als ein ihm Äußeres nicht gebundenen Willens. Gemeinsam ist beiden — dem Gefühl als konkreter Lebensempfindung und der abstrakten Selbstbehauptung des Willens — nur das Eine: Organ der Wirklichkeit, Spürung der Wirksamkeit zu sein. Denn als Wirklichkeit wird von uns angesprochen und anerkannt, was als innere Wirklichkeit der

1) S. 193. 2) S. 192.
3) Interpretation auf Grund von S. 85, 97 und 225.

Person anspricht und sich geltend macht: die Kraft. Wir werden noch zu sehen haben, wie darin keine zeitlose Definition gegeben ist, sondern eine geschichtlich-christliche Grundbestimmung zu Wort und Auswirkung kommt. Der Wille ist Wirklichkeitsgarant, Quelle äußerer Erfahrung, indem er auf äußere Wirklichkeit auftrifft, in der Widerstandsempfindung seine gegen-ständige Begrenzung erfährt. Das Gefühl ist Wirklichkeitsgewähr, indem es in lebendiger Hingabe die wirksame Zugehörigkeit gewahrt und wahrt, in der geschichtliches Leben vor uns und um uns das Eigenleben »eigentlich« mit ausmacht. Dies Gefühl der Zugehörigkeit leistet die offene, verantwortliche Ent-sprechung auf den Anspruch, der aus der Empfindung, d. h. der unmittelbaren Berührung, der Mitteilung, der Eröffnung mitmenschlichen, geschichtlich präsenten Wesens an uns ergeht. Der äußeren Erfahrung steht somit nicht die Subjektivierung der transzendentalen Methode, sondern diese innere Erfahrung, diese Verinnerlichung im Sinne der Vergeschichtlichung des Menschen entgegen[1]).

Die hohe ethische Bedeutsamkeit der These, daß Humanität eine aller Objektivität gegenüber völlig eigenartige Anspruchsweise, d. h. Kategorie sei, leuchtet ein, wenn man sie leicht variiert und in ihrer Auswirkung betrachtet. Dann erhält sie die bekannte, hier aber aus dem Sinn aller mitweltlichen Verhaltungsweisen lebendig erwachsende, nicht abstrakt postulierte Fassung: »Ein Mensch wird dem andern nie zur Sache«[2]) — natürlich insofern er als Mensch in adäquater Gegebenheit, eben im Verhältnis lebendiger Zugehörigkeit[3]) zu uns begegnet. Die freie Willkür gegenüber der Sache — Voraussetzung alles rein intellektuellen Verhaltens — ist im geschichtlich-konkreten Leben durch den »Respekt«, die Rücksicht unterbunden, die im Leben des andern dieselbe Kraft wirksam weiß und ehrt, der wir die Bildung unseres eigenen geistigen Daseins verdanken (schon diese Sonderung des einen und anderen ist also nur obenhin, nicht im Grunde statthaft), und die sich in uns auf so verwandtes Leben hin unmittelbar regt. Diese urgründige Verbundenheit ist so wenig Produkt einer Willensstiftung und -Vereinigung, nachträgliche Verbindung, daß vielmehr die heute anscheinend aktuelle Notwendigkeit einer Synthese selbst erst Resultat einer Lebenszersetzung ist[4]). Dafür ist nach Yorck ein Übergriff der konstruktiven Willenstendenz verantwortlich, die — um schrankenlos herr-

1) S. 167f., 192, 194, 223; T. S. 218f., 224f.

2) S. 203. 3) S. 192.

4) S. 97. Vgl. dazu und zum Folgenden Schelling, S. W. I, VII 364ff., Steffens, Christl. Religionsphilosophie II 18ff.

schen zu können — die »abstrakte Selbstbestimmung«[1]), die egoistische Abschnürung der Individuen aus dem Lebensverbande betreibt und so freie Bahn gewinnt, das innerlich fremd Gewordene, äußerlich doch aufeinander Angewiesene aus atomistischer Vereinzelung mechanisch zusammenzufügen.

Diese vorweggenommene Behauptung kann erst in späterem Kontext die Verständlichkeit gewinnen, die wir zunächst durch folgende Andeutung vorbereiten: Die ursprüngliche Art, wie alle, die irgendwie unsere Angehörigen sind, unseren eigenen Lebenszusammenhang mit ausmachen, läßt in einem lebendig bewahrten, inständigen Verhältnis zu ihnen jene Distanzbildung nicht aufkommen, durch die sie zu Objekten der Vorstellung und insofern zu für uns unwirksamer Erscheinung werden. Erst die der Isolierung des Eigenwillens entsprechende Verselbständigung von Faktoren unserer Lebenswelt, ihre Projektion in das Drüben der Vorstellung degradiert diese Daseinskomponenten zu Elementen abständigen Seins, zu Material, das wir nach den Bedürfnissen geistiger Handlichkeit, nach den Machtgelüsten des Willens zerstücken und in einen neuen, konstruktiven Zusammenhang einbauen können. Denn erst in dieser Abstandsbildung lösen wir uns aus der umgänglichen Verknüpfung mit der Welt los und gewinnen gegenüber einer erweiterten, überweiteten Sachwelt die freie Möglichkeit und Unverbindlichkeit eines objektiven Verhaltens und objektivierenden Verfahrens, dem aller Zusammenhang nur durch Synthese, Assoziation ist[2]), und für das die ursprünglichen Gemeinschaftskräfte der Liebe, der Gnade usw. zufällige Akzessorien sind[3]). Der wahrhaft urwüchsige Lebensorganismus mitmenschlichen Daseins spottet jedoch der Danaidenarbeit solcher Komposition des Syndesmos[4]). — Die Erfahrung der unmittelbaren, primären geschichtlichen Verbundenheit von Mensch zu Mensch in der gemeinsamen Abhängigkeit historischer Kraftübertragung (Tradition) läßt das in der Psychologie übliche Ausgehen vom Einzelich, das aus dieser Vereinzelung herausstrebt, nur als freilich interessante — nämlich verräterische — Abstraktion erscheinen[5]). Humanität als wesentliche Bildungskraft des eigentlich menschlichen, des historischen Daseins im allein ursprünglichen Verhältnis des geistigen Syndesmos ist also kein abstraktes Ideal, kein objektives Gebot, das an das Leben ergeht; es ist aber auch keine platte Wirklichkeit, sondern ein tiefster Grund, aus dem alles Leben wächst und in den es um so tiefer einwächst, je treuer es seinem Ursprung bleibt. Je

1) S. 85. 2) Vgl. S. 178f.; 192f. 3) S. 88, 154. 4) S. 85. 5) S. 192.



fester also die Wurzelung in dem Zusammenhang wird, der Leben heißt und übergreifendes geschichtliches Leben ist, um so reiner ist auch echte Humanität realisiert.

Um dem Gefühl für die gemeinsame Substanz alles geschichtlichen Lebens Nachdruck zu geben, zieht Yorck den Terminus »Zugehörigkeit« dem Diltheyschen der »Gleichartigkeit« von Leben und Leben vor[1]). Offenbar findet ja in diesem Begriff der Gleichartigkeit gerade unser Mitmenschentum noch keinen Ausdruck: er gibt statt der Anerkennung der urtümlichen Ganzheit geschichtlichen Lebens nur ein Vergleichsresultat an, das höchstens verständlich machen kann, wie die in solcher Koordination getrennten Einzelwesen nachträglich zur Vereinigung gelangen können. »Gleichartigkeit« bedeutet (s. u.) äußere Gleichheit und Ähnlichkeit statt innerer Verwandtschaft und nähert sich damit — statt einem unmittelbaren persönlichen Befunde gerecht zu werden — der revolutionären, von Yorck als trügerisch angesehenen Forderung der Gleichheit aller Menschen untereinander; wohingegen »Zugehörigkeit« Konstituante alles geschichtlichen Lebens überhaupt ist[2]). — Die Yorckische Stellungnahme zu jenem Begriff wird noch begreiflicher, wenn man das Wort »Gleichartigkeit« zerlegt und die Bedeutung seiner Bestandteile für sich und in Beziehung zueinander prüft. Die anscheinend vorwiegend terminologische Frage erhält auf diese Weise einen für Yorck höchst wichtigen methodologischen Hintergrund.

Yorck unterscheidet grundsätzlich die *eidetische*, auf äußerer Ähnlichkeit beruhende und durch Vergleichung herauszuhebende Allgemeinheit der *Art* von der *generellen*, konstitutiv, d. h. durch ein einheitliches Bildungsgesetz begründeten und also *genetischen* Allgemeinheit der Gattung, des Herkunftgleichen. Der aristotelische Wortgebrauch wird hier also in seinem strengen etymologischen Sinne wieder aufgenommen, ganz im Einklang mit Lotze, unter erfreuter Berufung auf ihn[3]), aber doch von ihm unabhängig und zu systematisch viel bedeutsamerer Verwertung. Immerhin ist die Stelle bei Lotze, an die Yorck wohl gedacht hat, auch in unserem Zusammenhange höchst belehrend; sie lautet: Des Aristoteles Wahl der »beiden Ausdrücke Eidos und Genos ist ohne Zweifel durch die ursprüngliche Wortbedeutung bestimmt worden; Eidos, die Art, welche unter sich nur Individuen befaßt, ist das Gemeinsame des Aussehens oder der Erscheinung; Genos begreift das Formverschie-

1) S. 192. 2) Zum Begriff der Zugehörigkeit vgl. o. S. 39 Anm. 5 u. S. 47
3) S. 22 f.

dene, das in seiner Entstehung, oder wenn es überhaupt nicht zeitlich entspringt, doch in dem bedingenden Zusammenhang seiner Bestandteile derselben gesetzgebenden Formel gehorcht«[1]). — Dieser Satz enthält die historische Rechtfertigung dafür, weshalb Yorck es ablehnte, bloße Gleich a r t i g k e i t als Grundlage menschlichen Einverständnisses zu bezeichnen. Das Eidos hat Individuen nur vermöge ihrer Gestaltgleichheit unter sich, mögen sie untereinander in realer Gemeinschaft stehen oder nicht: »Gleichartigkeit« würde also die existenzielle Bedeutung des geschichtlichen Mediums vernachlässigen. Damit ist zugleich gesagt: das eidetisch Begriffene ist Gestalt; die Gestaltauffassung aber ist der wirklichen Gegebenheit der Mitmenschen, der Wirkung persönlicher Kräfte inadäquat. Das Eidos ist okularer Abkunft: Gestalten stehen vor mir; der Kräfte werde ich inne, wie sie sich und mich durchdringen; in dieser Durchwirkung sind sie der Vergleichung, die ein objektives Nebeneinander braucht, unzugänglich. Der Gestalt gegenüber haben wir Abstand, sie steht vor uns: im geschichtlichen Leben stehen wir selbst, es ist bei voller Integrität seines Gehaltes nicht distanziiert vorstellig zu machen. — Die Rede von der Gleichartigkeit alles menschlichen Lebens zielt also ins Leere, wenn wir auf das ausgehen, was menschliches Leben wesentlich ausmacht und was nur in existenzieller Gemeinschaft zu erfahren ist. Sie kann somit nur als eine praktisch bis zu einem gewissen Grade bewährbare Hypothese für die Vorstellung eines Lebens dienen, dessen umspannender Wirkung ich mich entziehe und das ich dann also nur noch gewissen abgesonderten Seinsgestalten gleichmäßig »unterlegen« kann. Innere Zugehörigkeit ist ein der konkreten Selbstbesinnung greifbarer Befund: menschliche Gleichartigkeit die nur solipsistischer Einstellung nötige, sonst innerlich unbegründete Voraussetzung einer Selbsttranszendenz[2]) — im besten Fall eine unbegriffene und letztlich unbegreifliche Tatsache. Denn ein Diltheyscher Erklärungsversuch der neunziger Jahre macht die Gleichförmigkeit der menschlichen Natur (bei allem Wandel inhaltlicher Typik) doch nicht von innen heraus verständlich und wird von ihm auch nicht ernsthaft durchgeführt: daß nämlich zu der inneren Verwandtschaft alles Geistigen, der Souveränität der Sinnbeziehungen noch die Wirkung der allgemeinen gesetzlichen Verhältnisse komme, die die ganze Natur durchwalten und — »indem sie das bedingende

---

1) Lotze, Logik S. 50. — Diese Unterscheidung nähert sich also der von konkreter und abstrakter Allgemeinheit — universitas und universalitas —, die in der Rickert-Laskschen Philosophie eine so große Rolle spielt.

2) Vgl. dazu Dilthey, Schriften V, S. 250.

Milieu für die geistige Welt bilden« — sich auch in dieser durch die Gleichförmigkeit ihres Effekts äußern[1]). Diese Erstreckung physischer Gesetzlichkeit auf gemeinsame Züge des von ihr umspannten Lebens würde ja doch — Dilthey sagt allzu vorsichtig: auf absehbare Zeit — ein undurchdringliches Mysterium bleiben[2]) — das aber, mindestens in den Rahmen einer hermeneutischen Philosophie, erst durch eine falsche Fragestellung Eingang findet[3]).

b) Christentum als geschichtliches Leben.

α) Die genetische Einheit des Lebens.

Es ist ein durch die Einstellung des »Allgemeinen« in eidetische und generelle Allgemeinheit geforderter Schritt, wenn wir nach Ausschaltung des einen Gliedes der Disjunktion feststellen, daß dem Begriff des geschichtlichen Menschen generelle Allgemeinheit zukommt. Das Recht zu dieser Behauptung ist aber nicht nur ein formal-logisches. Sie findet vielmehr auch materiale Bestätigung in den Betrachtungen, die wir hinter uns haben, und in der Übereinstimmung mit der Yorckschen Hauptposition, der wir uns gleich zuwenden werden.

In der Tat bedeutet ja diese Bestimmung nichts als den Ausdruck dafür, daß die Grundrichtung, unter der der Mensch von Yorck gesehen wird, nicht die naturalistische ist — wiewohl er nicht verkennt, daß der Mensch auch als Naturwesen aufzufassen ist[4]) — sondern so, wie er unter der Kategorie Humanitas steht: als Glied der geschichtlichen Lebensgemeinschaft. Aus dieser Funktionalität muß sich dann also ergeben, was der Mensch wesentlich ist, d. h. er muß von dem Bildungsgesetz der Gemeinschaft her und also, wenn ich so sagen darf, generell definiert werden.

Aber, wenn alles geschichtliche Leben ein Leben dank der uns überkommenen historischen Kräfte ist und sich im dankbaren Bekenntnis zu ihnen erhält, so muß seine Einheit selbst eine geschichtliche, gewordene, sein Bildungsgesetz selbst irgendwann ins Leben getreten sein. Nicht nur im Rahmen der Geschichte dürfen sich geschichtliche Mächte wirksam erweisen; sondern das Prinzip der Ge-

1) Vgl. dazu Dilthey, Schriften V, S. 268 f.

2) Ebenda S. 272.

3) Die neben ideeller Sinngemeinschaft und geschichtlicher Zugehörigkeit doch auch vorhandene Gleichförmigkeit im Naturwesen des Menschen stellt vor das Problem der Grenzen jeder idealistischen Transzendentalphilosophie, aber auch der Pneumatologie im Sinne Yorcks. Das wird auch schon bei der Lektüre der einschlägigen Partien von Diltheys »Einleitung« (Schriften I 17 ff.) deutlich. 4) S. 71.

schichte muß selber geschichtlich sein, wenn menschliches Leben von **Grund** aus geschichtlich sein soll.

Die ernsteste menschliche Verpflichtung muß dann der Tat gelten, die den menschlichen Syndesmos in seinem absolut innerlichen Sinne überhaupt erst ins Leben gerufen hat. Die generelle Allgemeinheit dieses Menschenbegriffs muß aus der Genese des geschichtlichen Menschentums verständlich gemacht werden — wie denn überhaupt nach Yorck die »generischen« Bestimmungen aus den »genetischen« zu gewinnen sind[1]).

Nun denn — geschichtliches Leben im prägnanten Sinne, Geschichte als Empfindungsrealität geht für Yorck, wie schon für Fichte[2]) und Schelling[3]) aus der Heilstat Christi hervor, der im Gefühl absoluter Zugehörigkeit, im Vertrauensverhältnis der Gotteskindschaft menschliche Gemeinschaft im tiefsten Grund verankert habe; dessen Opfertod Zeugnis dieser Solidarität und damit Quellpunkt des lebendigen Bewußtseins sei, daß das Tun des **einen** wirkende Kraft im Leben des **anderen** Menschen zu werden vermag; jeder für jeden einzustehen habe; daß alles geschichtliche Leben aus opfervoller Liebe stammt und sich in Bekennung und Bewährung dieses Ursprungs durch opfervolle Liebe fruchtbar bekundet[4]). »Alles und in allen Christus« ist die Lehre des Apostels und die Wahrheit des Abendmahls. »Nicht ein anderer, sondern ein Mensch und historische Kraft ist Jesus: das Kind gewinnt durch das Opfer der Mutter, ihm kommt es zugute. Ohne **diese** virtuelle Zurechnung und Kraftübertragung gibt es überhaupt keine Geschichte«[5]). Es wird notwendig sein, diesen Ausspruch ganz wörtlich zu nehmen, wie es denn auch Dilthey, der es doch wohl wissen durfte, getan hat — also das Wort »diese« nicht in »solche« umzudeuten, um den Ausdruck

---

1) S. 162.

2) W. IV, 541: Christus »der Anfänger aller wahren Geschichte«. 544: »Wie wir uns stellen mögen, in den Boden der christlichen Zeit hinein sind wir gesetzt, durch seine Einflüsse ist das faktische Grundsein bestimmt, von welchem wir ausgehen.«

3) Das Christentum ist nach Schelling »seinem innersten Geiste nach und im höchsten Sinne historisch« (S. W. I, V, 288); war dem Griechen das Universum Natur, so ist es dem Christen Geschichte: »dies ist der eigentliche Wendepunkt der antiken und modernen Religion und Poesie« (S. W. I, V, 427).

4) Auch Stahl z. B. betont — aber in ganz dogmatischer Weise — den »christlichen Charakter« der Weltgeschichte und sieht im »bloßen Prinzip der Menschlichkeit« nur »ein aus dem harmonischen Ganzen christlicher Gesinnung einseitig abgelöstes Moment.« (Der christl. Staat, S. 15, 41.)

5) S. 155. Sperrung von mir. Vgl. Diltheys Einwand ebenda.

seiner harten Ausschließlichkeit zu entkleiden. Denn erst in diesem Deckungsverhältnis von Christlichkeit und Geschichtlichkeit wird Geschichtlichkeit selbst als geschichtliche Tatsache gesehen; erst ein solcher christlicher Positivismus überwindet nach Yorcks Überzeugung radikal jenen Nominalismus, dem alles Geschehen lediglich als Paradigma gilt[1]), und gibt dem Leben Christi die existentielle Bedeutung des eigentlichen Lebensprinzipes[2]), nicht nur — wie bei Dilthey — die eingeschränkte einer besonderen »Faktizität«, die nur als Symbol für ein universelles geschichtliches Verhältnis dienen kann[3]).

Gewiß schließt der Glaube an die Sündlichmachung durch einen — äußerlich betrachtet — einmal geschehenen, »tatsächlich von anderen begangenen« Sündenfall und an die Entsühnung durch ein »von einem andern einstmals gebrachtes« Opfer zunächst eine doppelte Unmöglichkeit ein: für den niederen empirischen Sinn die, ein Vergangenes mit unbedingter Gewißheit als geschehen anzunehmen; für den moralischen Sinn die, ein von anderen Begangenes als entscheidende gegenwärtige Lebensbestimmung anzuerkennen. — Yorck ließ jedoch diese Herausforderung des bon sens nicht bloß als widervernünftige — sich damit abzufinden — in ihrer ganzen Härte bestehen. Er rettete sich auch nicht sozusagen kopfüber durch einen verzweifelten Glaubenssprung aus einem Abgrund der Unverständlichkeit: ungleich dem doch sonst nicht unverwandten Kierkegaard, den Yorck leider erst spät, flüchtig und mittelbar in der Darstellung Höffdings kennen lernte[4]). Sein Bewußtsein der Virtualität des geschichtlichen Lebens erlaubte ihm, die Antinomien eines nur an der Natur geschulten Verstandes zu überwinden, ohne das Übervernünftige, das Wunderbare geschichtlicher Gnadenwirkung zu leugnen[5]). Denn indem Yorck als gläubiger Christ in der religiösen Einigung ein im ontischen Sinne Gewesenes als präsente Kraft und höchsten Schatz des Daseins besaß, wurde er in letztentscheidender Weise gewahr und versichert, daß konkrete Geschichtlichkeit in der Habe des »der Erscheinung nach Vergangenen, der Kraft nach Aufbehaltenen«[6]) besteht. Die Beziehung absoluter Zugehörigkeit der

---

1) S. 144.

2) Für Yorck hat die personale Geschichtsauffassung, die er mit seiner Zeit gegenüber der Ideengeschichte Rankes teilt, in dieser Herkunft aller Geschichte aus persönlicher Tat ihre tiefere, nicht nur aus politischem Tagesgeschehen gezogene Begründung: Personalität ist »religiöses Postulat« (S. 160). Yorck sieht ein Kennzeichen des neuen geschichtlichen Lebensgefühles darin, wie etwa bei Augustin der heilige Geist fraglos personal bestimmt wird (S. 160). Denn »Person sucht Person« (Schelling II, I, 566).

3) Dilthey S. 158. 4) S. 224. 5) Vgl. S. 155. 6) S. 167.

Menschen zu Gott und damit der Menschen untereinander, Yorcks tiefste und sicherste Empfindungsrealität war ihm in Christo wirklich, durch seine persönliche Tat wirksam geworden; sie war dann in der christlichen Gemeinde bewahrt, durch Luther zu freier vertraulicher Unmittelbarkeit erneuert [1]) und der Gegenwart überantwortet worden.

Diese Partizipation, diese Anteilnahme aber verdanken wir nach Luther der Anteilgabe, der Mitteilsamkeit göttlicher Kraft im menschlichen Wesen Christi [2]). In dieser Vergeschichtlichung des Kommunikationsbegriffes sind die wahrhaft geschichtlichen Fakten zugleich als innere wie als gegenwärtige Wirklichkeit verstanden: wie denn Luther die Tatsachen des Lebens Jesu nicht als Chronikengeschichte behandelt, vielmehr als res viventes, ut vivificent nos, eingeschärft wissen wollte [3]). Die Geschichtlichkeit in der Konzeption Yorcks darf in diesem Sinne als lutherische in Anspruch genommen werden. Über Kant hinweg geht Yorck auf Luther zurück [4]).

Die Mitteilung der Kraft Christi ist als creatio nova dem Eigenwillen enthoben und geht also der imitatio vorher. Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores [5]). Dies ist auch der letzte, tiefste Grund, weshalb Yorck persönliche Zugehörigkeit, nicht Gleichartigkeit zum Prinzip des geschichtlichen Zusammenhanges machte. Und daher konnte ihm so wenig wie Luther Christus nur ein exemplum imitabile, geschichtliche Gegebenheit nur exemplarischer Fall universeller menschlicher Möglichkeiten sein.

Demgegenüber steht Dilthey — nicht durchweg, doch in immer wiederkehrenden Äußerungen — noch in der Abhängigkeit von Humboldt und damit letztlich von Leibniz: die Phänomene verlieren an geschichtlicher Tiefe, indem sie bei allem Sinn für ihre unberechenbare Individualität darin (erkenntnistheoretisch) zur Gleichung gebracht werden, geschichtliche Darstellungen der übergeschichtlichen Idee, der »Form der Menschheit« (Humboldt), der immer selben Menschennatur (Dilthey [6]) zu sein. In dieser Konfrontation zur Idee werden sie dann doch — einander ergänzend — nebeneinander geordnet.

Yorck aber wahrt immer die entscheidende Hinsicht auf die eigentlich geschichtliche Seinsweise, auf die Virtualität, die die geschichtliche Person zum Faktor geschichtlichen Lebens macht. Als bleibende Kräfte sind Christus und Männer wie Augustin und

---

1) Vgl. für Luther etwa W. A. IV 401, 18: Christus est nostrum idipsum, in quo omnes participamus; quod si participamus, eo ipso associamur omnes simul.

2) Vgl. z. B. Luther W. 34. 2, 57.

3) Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. u. 3. Aufl. IV 181.

4) S. 145. 5) Luther W. 2, 518. 6) Z. B. Schriften V 245.

Luther in diesen Bund des höheren Lebens eingegangen[1]), den der einzelne nicht erst als seine selbständige Errungenschaft zu inaugurieren hat — wie vermöchte er das? — sondern gnädiger Stiftung verdankt. Als Prinzip erlebbarer Geschichtlichkeit ist damit — mindestens mußte Yorck es so ansehen — das Übersinnliche aus einem Element der Spekulation zum Grundfaktor konkreter Selbstbesinnung geworden. Denn als solche letzte zwingende Erfahrung geschichtlicher Lebendigkeit war das Christentum mehr als ein metaphysisches System, mehr als ein ethisches Prinzip; es verschloß nicht in die Selbstgerechtigkeit des auf sich gestellten freien Willens, sondern erschloß die Tiefe des Gemüts der in der christlichen Gemeinschaft wirksamen Lebenskraft und -fülle; es durchseelte den einzelnen so sehr mit dem Geiste des Ganzen, daß wahrhaft geschichtlich leben in Christo leben heißen durfte; es führte in Aktivierung des Zusammenhangs zu freier Gefolgschaft auf dem Wege eines reinen, un-bedingten, in-ständigen Lebens.

β) Die Positivität des Christentums.

Das Christentum ist also für Yorck der Urquell des Wissens um die Solidarität des in Gott einigen Lebens: das Einzelleben hat nur im Ganzen Bestand; das Ganze ist Kraft des eigenen Innern. Diese Virtualität alles geschichtlichen Lebens bedingt, daß seine Analysis sich überall erst im Aufweis und in der Würdigung der jeweiligen geschichtlichen Motive vollenden kann[2]). Der Realitätscharakter der Geschichte bringt es mit sich, daß die Geschichtlichkeit einer Tatsache, die durch empirische Forschung nur zur höchsten gerade möglichen Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann, ihre letzte Gewähr in der inneren Beglaubigung findet, die ihr die Wirksamkeit als lebendiges Motiv verleiht. Geschichte ist ein der Selbstbesinnung und nur dieser wahrhaft gegenwärtiger Lebenszusammenhang. Die Anerkennung Christi als einer geschichtlichen Realität ist also im letzten Grunde Resultat einer Selbstprüfung, die sich des Fonds der eigenen Existenz zu versichern sucht und in solcher wachen Bereitschaft ihr geschichtliches Eigentum reklamiert. Nun aber war die Christlichkeit für Yorck die bindende Kraft des Gemeinschaftslebens, dem er sich angehörig fühlte, und dem er verdankte, was er war. Zwei Jahrtausende hatte das Christentum gebildet, zwei Jahrtausende hatten es sich zugebildet: Yorck

1) Yorck anerkennt Luther also »nur« als historische Kraft, nicht als Lehrgestalt (S. 144); er hält an der existentiellen Bedeutung des lutherischen Glaubensbekenntnisses, nicht an der Äternität der lutherischen Glaubensformeln fest (S. 16). 2) S. 45, 71 u. ö.



war ihr Erbe. Die innerlich mächtigen christlichen Glaubensmotive — die lautere, gottinnige und die Menschen einende Kraft des Lebens Jesu selbst und die überzeugend gemahnende, von innen heraus bestätigte Deutung der menschlichen Lebenslage — begegneten sich in der Leibhaftigkeit einer Erfahrung, deren Lebensblut das Blut Christi war. Das Bewußtsein dieser Abkünftigkeit von einer höchst persönlichen Kraft und Tat, von deren Geist und Sinn das ganze »nachfolgende« Leben getragen wurde, gewährte Yorck über die Person Christi eine mehr als objektive — eine innere Selbstgewißheit und gab dem Dasein Sicherheit der Richtung, in der es zu führen, und Halt auf dem Grunde, auf dem es gebaut ist. »Ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir[1].« Vom Lichte solcher Offenbarung durchdrungen, konnte Yorck die blassen sachlichen Evidenzen und Probabilismen nur als abgeleitete gelten lassen[2]: der »historische Wahrheitsbeweis« ist »der Erweis der Kraft«[3], die in uns selbst befunden wird[4]. In jenem Aufschluß über sich selbst besaß Yorck den Schlüssel zu seiner konkreten Existenz und damit die Bedingung jedes lebendigen geschichtlichen Verständnisses und die Handhabe jeder streng geschichtlichen Kritik. »Einen anderen Grund kann niemand legen, außer dem, der gelegt ist«[5]. Damit ist statt des Schauens die Selbstempfindung des gläubigen Menschen zur letzten geschichtlichen Grunderfahrung geworden.

Die Selbstbesonnenheit, in der Yorck die Geschichte als innerlich lebendige Realität und die Christlichkeit als eigentliches geschichtliches Ferment begriff, schloß die Selbstvergessenheit der Frage, inwiefern der Herrschaftsanspruch der christlichen Religion objektiv berechtigt sei, aus. Yorck standen nicht wie den Menschen einer wurzellosen Zeit Christentum, Buddhismus, Taoismus usw. als vergleichbare Möglichkeiten zu sachlicher Begutachtung und gefälliger Auswahl gegenüber: dazu hätte er aus dem christlichen Syndesmos heraustreten und in der Grundfrage der Existenz die Grundlage des eigenen Seins verleugnen müssen. Die singuläre Bedeutung, die souveräne Hoheit des Christentums bestand für ihn darin, daß

1) Galater-Brief 2, 20. 2) Vgl. die Andeutungen über die Verschiedenheit von Gewißheit, Evidenz usw. S. 128, 143, 163, 253, 255.

3) S. 169. Vgl. Fichte W. IV, 549 f., 572; zu Grunde liegt natürlich Kor. I, 2, 4. Siehe auch Joh. 7, 17.

4) So hatte ja auch Paulus (1. Kor. 15) die Bürgschaft für die Auferstehung des Herrn nur in dem Vertrauen, daß wir selbst auferstehen werden, gefunden. Nur als Gnadenprinzip, als Hoffnungsanker des christlichen Lebens ist sie historisch: sie »war«, sagt der Christ, oder vielmehr sie ist; denn er ist nur durch sie. 5) 1. Kor. 3, 11.

es nicht ein ideelles Sinngebilde neben anderen, auch nicht das höchste unter ihnen, sondern Ursprung und Halt des unauswechselbaren geschichtlichen Lebens war. Nur als religiöser Mensch konnte Yorck wahrhaft, von innen heraus, in echter Verbundenheit um diesen Zusammenhang wissen; und nur um diesen Zusammenhang — den seines eigenen Lebens — konnte ihm der geschichtliche Mensch — da alle Geschichte Empfindungsrealität ist — recht eigentlich und nicht nur in neugieriger Interessiertheit um äußere Tatsachen wissen.[1]) Solchem kritischen Selbstbewußtsein konnte m. E. die »vergleichend-geschichtliche Religiosität«[2]) Diltheys kaum anders denn als hölzernes Eisen erscheinen. Dem existentiellen Begriff der Geschichte, nicht etwa nur der historischen Erkenntnistechnik widerspricht die Auffassung eines Geschehens als Paradigma[3]). In Yorcks spezifischer Christlichkeit tritt der Protest der religiositas, des einigen Lebens in geschichtlicher Zugehörigkeit, gegen die humanitas im landläufigen Sinn, das Gefühl des bunten Lebens bei grundsätzlicher Vergleichlichkeit, zutage; oder — wie man auch sagen kann — so wurde der Begriff der humanitas von Yorck religiös konkretisiert.

»Wenn man Philosophie als Lebensmanifestation begreift, nicht als Expektoration eines bodenlosen Denkens, bodenlos erscheinend, weil der Blick vom Bewußtseinsboden abgelenkt wird«[4]), so hatte Yorck im unvordenklichen Gefühl existentieller Verpflichtung und Verbundenheit nicht die Möglichkeit und nicht das Recht einer standpunktlosen, voraussetzungslosen Betrachtung von Leben und Welt. Seine Aufgabe konnte nur sein, die Notwendigkeit seines Standpunkts aus den Gegebenheiten seiner religiös-geschichtlichen Erfahrung, also — wie wir sagen würden — phänomenologisch zu begreifen und zu begründen, den Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit und seine Fundierung im christlichen Bewußtsein nachzuweisen. Diese Tendenz macht den Nerv der Yorckschen Philosophie aus, und dieser ihrer eigenen Intention wenigstens wird man nicht durch ihre Kennzeichnung als »monotheistische Metaphysik« gerecht[5]). Sie will — Yorck hat das wiederholt ausgesprochen — antidogmatisch, antimetaphysisch sein; sie will durch höhere Empirie, durch geschichtliche Ursprungsforschung einen erst eigentlich unmetaphysischen, einen historischen Kritizismus verwirklichen[6]).

Yorcks christlicher Positivismus war, so wie er ihn verstehen mußte, nichts als Reflex der positiven, Geschichtlichkeit allererst

1) Vgl. jedoch zur Ergänzung u. Abschnitt 5d. 2) S. 125.
3) S. 250. 4) S. 144.
5) So Misch, Dilthey Schriften Bd. V, S. CXII. 6) Vgl. S. 42, 69, 144, 250.

ſetzenden Lebensfunktion des Chriſtentums. Es gibt allgemeine und allgemein nachprüfbare Beſtimmungen des religiöſen Gefühls – Beſtimmungen, die zu ſeinem Sinn gehören, ohne doch exiſtentiell beſtimmend zu ſein, d. h. ohne konkretes geſchichtliches Leben zu ſchaffen. Derart iſt der Sachverhalt, »daß dem religiöſen Gefühle Gott ſtets eine unabhängig dem Religiöſen gegenüberſtehende Potenz«, niemals das »Kunſtprodukt« der Perſonifikation einer e i g e n e n Zuſtändlichkeit iſt[1]). Aber damit iſt nur die conditio sine qua non eines religiöſen Verhältniſſes, nicht ſeine poſitive, geſchichtliche Fügung bezeichnet: ſolcher Beſtimmung unterſteht im Gegenſatz zu Allegorien wie Phobos, Hybris ebenſo die Nike der Griechen[2]) wie der Gott der Chriſten. Das chriſtliche Gottesbewußtſein iſt dadurch poſitiv ausgezeichnet, daß es in dem Bekenntnis: »Nicht wie ich will, ſondern wie du willſt« die durchgängige Beziehung der Abhängigkeit zu abſoluter Zugehörigkeit aller Gläubigen in vertrauender Gotteskindſchaft erhebt[3]). Dies nun aber iſt keine allgemein-begriffliche, für jedermann kontrollierbare Weſensbeſtimmung menſchlichen Lebens, ſondern – wenn überhaupt etwas – ſo eine exiſtentielle Tatſache, die ſich nur dem alſo Gläubigen eröffnet, und die (wie Yorck ſicherlich meint) nur für den Chriſten erlebbare Wirklichkeit ſein kann[4]). – Denn dieſe Verbindung von abſoluter Abhängigkeit und abſoluter Zugehörigkeit iſt ja aus keiner Idee als notwendig deduzierbar, ſie drückt vielmehr eine höchſte Paradoxie aus: nicht nur für den Verſtand, der die Vereinigung ſo heterogener Elemente nicht zu vollziehen vermag, ſondern zuvörderſt für das Gefühl gerade des religiöſen Menſchen, der in »unendlicher Bedürftigkeit«[5]) und »unvordenklicher Sündhaftigkeit«[6]), in tiefſter Betrübnis und Zerknirſchung[7]) wohl in Verzweiflung verſinken, nie aber aus ſich die Kraft und die Kühnheit aufbringen könnte, ſich in ſolcher Niedrigkeit dem höchſten Gotte zugehörig zu wiſſen und zu ihm an Sohnesſtatt emporzuſchwingen[8]). Und doch ſind menſchliche Nichtigkeit und Gottes-

1) S. 207. In der Hauptſache ähnlich Luther W. A. XXX 1; 135, 1 ff.

2) S. 207. Über das Recht ſolcher genereller Beſtimmungen vgl. u. S. 122 ff.

3) Vgl. außer dem Johannes-Evangelium und Johannesbrief I paſſ. z. B. Eph. 2, 18–20 und Röm. 8. 14 ff.

4) Vgl. Schelling S. W. II, 1 566: Gott, »das wahrhaft Seiende iſt erſt das was außer der Idee, nicht die Idee iſt, ſondern mehr iſt als die Idee, κρεῖττον τοῦ λόγου (Ariſt. Eth. Eudem. VII 14: λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον).

5) S. 211. 6) S. 155. 7) Vgl. S. 211.

8) Vgl. z. B. Luther W. A. XVII 1; 431, 2: Soviel kann vernunft wohl thun, daß ſie yhn einen ſchrecklichen, zornigen richter beysset, der yhr die Welt und dazu die helle zu eng macht, das ſie nicht weys, wo ſie bleiben

kindschaft im christlichen Lebensbewußtsein unauflösbar eins: nur der völlig an sich verzweifelnde Mensch kann sich selbst so gänzlich aufgeben, daß er sich ohne alles Selbstvertrauen ganz allein Gottes erbarmender Huld anheimstellt und sich seiner Verheißung getröstet[1]).

Nach Luther ist daher die schwerste Kunst, die wir in diesem Leben zu lernen haben, die, Sünder zu werden. So inkalkulable Sätze wie der: »Aus lutherischer Tiefe seufzt man nach Sünde«[2]) werden nur von hier aus verständlich. Die Paradoxie wird zu einem Merkmal der Wahrheit[3]). — Die gleiche Einheit solidarischen Zusammenhanges, durch die der Mensch an der Erbsünde teilhat, läßt den Christen an die Kraft der entsühnenden Tat seines Heilandes glauben und auf die von ihm erwirkte Erlösung hoffen; denn als »Mensch und historische Kraft« ihm menschlich zugehörig, ist ja Christus kein anderer als der christliche Mensch selbst[4]). »Das was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi«[5]). Die Abhängigkeit von Gott wird so über die Fremdheit eines bloßen Machwerkes erhoben[6]), der Mensch aus einem Geschöpfe Gottes zum Gottes-Geschöpf Dem freien persönlichen Verhältnis zu Gott, der vollkommenen Gestilltheit dieser religiösen Erfahrung gegenüber, wie sie Luther nach allen Anfechtungen gewonnen hatte[7]) — angesichts dieser selbstgenugsamen religiösen Empirie erscheint selbst Augustin noch als Metaphysiker[8]). Suchte doch auch er noch für seinen Glauben an Gottes Zusage im »Säkularen«[8]) — denn das war für Yorck die Autorität der Kirche — einen Halt: »Evangelio non crederem, nisi catholicae ecclesiae me commoveret auctoritas«[9]). Luthers Glaube

---

soll. Das ist aber der natur unmuglich, daß sie yhn von hertzen yhren Vater heiße.

1) Die lutherische Grundstimmung des Yorckschen Denkens erlaubt wohl, sich für solche Behauptungen, die m. E. aus dem Ganzen des Yorckschen Lebensbewußtseins geschöpft sind, ohne sich doch direkt aus den Briefen belegen zu lassen, auf Luther zu berufen: Für den obigen Satz z. B. auf den Sermon v. d. neuen Testament 356 W.; Freiheit eines Christenmenschen 24 W.; Sermon v. d. Sakrament der Buße 720 W.

2) S. 63. Vgl. Luther, Grund u. Ursach. aller Artikel ... 337 W., 345 W., Sermon v. d. neuen Testament ... 376 f. W., Sermon v. d. Sakrament der Buße 720 W. 3) Vgl. S. 249. 4) S. 155. 5) Luther von der Freiheit eines Christenmenschen 25 W. 6) S. 154. 7) Vgl. etwa eine kurze Form der 10 Gebote 215 f. W. 8) Vgl. S. 144.

9) Contra epist. Manichaei c. 5. Dagegen Luther, z. B. W. A. X 3, 329: Der glaub fordert nit kundschaft, wissenhait oder sicherheit; sondern frei ergeben und frölich wagen auf sein (Gottes) unempfundene, unversuchte, unerkannte gute. — Nicht ist das Wort um der Priesterschaft willen, diese ist um

dagegen fußte unmittelbar und ohne Verlangen nach anderen Zeichen auf jener Verkündigung als auf dem Zuvorkommen, das Gott dem Menschen erwiesen, und wodurch er ihn zu sich emporgezogen habe, während kein Mensch aus eigenem Vermögen zum Himmel steigen und Gott zuvorkommen kann[1]). Wir dürfen und sollen nur ohne Scheu ob unsrer Unwürdigkeit das Testament, mit dem uns Gottes Gnade bedacht hat, in Dankbarkeit annehmen[2]).

Die Positivität des Christentums besteht nach dieser Auffassung einmal darin, daß es nicht die bloße Realisierung eines wesensmäßigen universellen Verhältnisses von Gott und Menschen darstellt, daß der Christ vielmehr diesem Verhältnis oder Mißverhältnis durch Gottes freien Gnadenakt, Gottes geschichtliche Selbstentäußerung enthoben sei. – Das Wunder der geschichtlichen Wirklichkeit geht aus der geschichtlichen Wirklichkeit des Wunders hervor: das quod est birgt — das ist wieder in Schellings Sinne — unendlich viel mehr und Größeres als das quid est. Diese Positivität bedeutet daher zweitens, daß die Stiftung des neuen höheren Lebens in Gott zugleich die Begründung eines neu-konkreten Lebens in geschichtlicher Gemeinschaft mit sich bringt, daß mit ihr Geschichte in dem prägnanten Yorckschen Sinne erst anhebt.

Auch dies heißt wieder zweierlei. Zunächst die kritische Anerkennung der schon erwähnten Tatsache, daß die geschichtliche Lebenswelt, die die eigene Existenz Yorcks umgriff, daß die einzig Leben atmende und Leben spendende Geschichte, die einzig innerliche bewährbare und insofern wahre, für Yorck nur die der christlichen Gemeinschaft sein konnte. – Aber Yorck meinte ganz gewiß mehr: nicht nur, daß ihm gerade die christliche Geschichte allein letztlich unmittelbar gegeben sei, sondern auch, daß es, streng genommen, vor dem Christentum überhaupt keine Geschichte gegeben habe. Er war also wohl kaum der Ansicht, daß die Christlichkeit den Horizont seines Lebenskreises begrenze und den darin befangenen Menschen vom Verkehr mit anderen geschichtlichen Kulturkreisen abschließe: er schloß vielmehr – wenn man will: mit schroffer Einseitigkeit – die Existenz einer echten Geschichte außer allem Zusammenhang mit der christlichen civitas dei aus. Die Positivität des Christentum bestand ihm, wenn ich ihn recht verstehe, eben darin, daß es eigentlich geschichtliches Leben erst geschaffen habe. Denn

des Wortes Christi willen zu ehren, »darauf du dich wagen und setzen solt mit festem Glauben«. (Sermon v. d. Sakrament der Buße 716 W.)

1) Luther, Sermon v. d. neuen Testament 356 W.

2) Luther, Sermon v. d. neuen Testament 361 f. W.

Geschichte – man kann das auf ein transzendental-idealistisches Prinzip bringen – hat Existenz überhaupt nur vermöge geschichtlichen Sinnes, des Sinnes für die Krafteinheit geistigen Gesamtlebens. Dies Gemeinschaftsbewußtsein aber ist, wenn wir Yorck richtig interpretiert haben, in Gott gegründet und bedarf nach Yorck des Durchgangs durch eine Glaubenshingabe und Einigung, wie sie erst durch die christliche Offenbarung der Herablassung Gottes zu den Menschen ermöglicht sei. Religion ist »tiefste Geistesbewegung«, »universales historisches Element«[1]). »Aus dem einen Quell der Liebe fließt in jeden die gegenseitige Liebe, die gleiche Zärtlichkeit«, heißt es schon bei St. Bernhard[2]). Und auch für Luther hat ja menschliche Gemeinschaft dadurch Bestand und Kraft, daß wir – durch das Geschenk des Glaubens eins geworden mit Gott – in freier, überströmender Liebe und Dankbarkeit seinen Willen tun und unseren Nächsten dienen, dessen gedenk, daß auch Gott sich in Christo für die Menschen geopfert und so uns allen den Weg der Nachfolge gewiesen habe. »Also fließt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein frei, willig, fröhlich Leben, dem Menschen zu dienen umsonst«[3]) – um Gottes willen. »Ein Christenmensch lebt nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe«[4]).

Liebe und Gnade sind also nicht bloße Zutaten des Lebens, »pathologisch« und »innerlich symbebekotisch«[5]), irgendwelche Vorkommnisse in ihm und für es, sondern sie reformieren es in neuer Schöpfung und machen die Vollkraft seines Zusammenhanges aus: »*Ἐνδύσασθε τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος* (!) *τῆς τελειότητος*[6]): woraus denn auch

1) S. 138.

2) Sermon über das hohe Lied: nach Dilthey Schriften II 210.

3) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen 36 W.

4) Ebenda 38 W. Vgl. Joh. I, 3, 16; 4, 15ff. 5) S. 88, 154.

6) Kolosser-Brief 3, 14. – Wie der Syndesmos der natürlichen Welt, der Welt der Gemeinschaft und der der Ideen je für sich und all dieser Welten untereinander das tiefste Problem der platonischen Altersphilosophie bildet, so gibt dieser Begriff auch das sachlich entscheidende Motiv für die leidenschaftliche Vorliebe ab, die Yorck für Platon gehegt hat. Und wie er von diesem den Begriff des Syndesmos übernommen haben mag, so wird ihm auch die besonders im Timaios (z. B. p. 32) und in den Gesetzen (p. 645, 716) versuchte Ableitung der ontischen und politischen Ordnung aus dem harmonisch geistigen Zusammenhang und letztlich aus der Einheit des göttlichen

umgekehrt zu verstehen ist, wie die eitle Selbstbehauptung des »freien« (der Gnade unbedürftigen) Geistes«[1]) mit dem Abfall von Gott den Zerfall der christlichen Gemeinschaft ergibt. Mit dem Verlust dieses geistig-geistlichen Reiches aber muß das Leben wieder der Natur anheimfallen, der Mechanisierung preisgegeben sein und verliert schließlich mit der wahren Freiheit sogar die abstrakte Independenz, die es dem Halt in Gott vorgezogen hatte. — Darauf wird später zurückzukommen sein. An diesem Punkte haben wir nur in Yorcks Sinne festzustellen gehabt, daß die christlich-geschichtliche Lebenseinheit auch quasi-objektiv die einzige wahre Geschichte sei.

Sie ist ohne Parallelen[2]), nicht nur, weil sie allein für den christlichen Menschen absolute Bedeutung hat — und für ihn also unvergleichlich ist, sondern: die nationalen und sonstigen Verbände früherer Zeiten waren doch Schicksalsgemeinschaften in einem vergleichsweise äußerlichen Sinne. Das Ganze sog den einzelnen so in sich auf, daß er sich ohne abgehobenes Selbstbewußtsein nur als Mitglied z. B. eines Geschlechtes fühlte und als solches, nicht in seiner Selbstheit, das Los, das diesem gefallen war, fraglos auf sich nahm. Daß der Väter Sünden sich an den Kindern rächen, ist — so gesehen — eine im laxeren Sinne historische, keine spezifisch christliche Wahrheit[3]). Das christliche, prägnant geschichtliche Prinzip ist das der Virtualität, daß die Gegenwart nicht »an sich« die Sünden der Vergangenheit zu büßen hat, sondern innerlich durch das Tun der anderen in der Richtung und in dem Maße bestimmt ist, *wie es sich selbst damit eint*. Auch hier »nimmt und empfängt ein Jeglicher für sich allein so viel er glaubt und traut«[4]).

Geistes als persönlicher und historischer Denkimpuls bedeutsam. Das Bewußtsein des Geistes von sich selbst, von seiner primären Einheit ist Yorck der innigste Garant der Platonischen Einsicht, daß auch nicht ein einziges einzelnes Element ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zum einheitlich verbundenen Ganzen wahrhaft erkannt werden könne (Philebos p. 18). Und so ist denn schließlich auch für Yorck jegliche Zusammenhangserfahrung ursprünglich im Angesprochenwerden und Ansprechen des ganzen innerseelischen Zusammenhangs gegründet, wie das im Timaios (p. 37, 43f.) vorgeahnt ist. — Zugleich aber weist die oben angezeigte, bei Yorck immer mitschwingende Neudeutung des Syndesmosbegriffes in der Agape auf einen höheren Mittler hin, als es der dämonische Eros des Gastmahles (p. 202) zu sein vermag, durch den das sinnlich-geistige All selbst in sich selbst zusammengehalten wird.

1) Luther, Sermon von dem neuen Testament 377 W.

2) In religiösem Symbol: Christus ist der einzige Sohn Gottes. Vgl. Fichte W. IV 535f., 542f.

3) Vgl. S. 43. 4) Luther a. a. O., 365 W.

Religiöse Individualität — gemeinschaftliche Einzelheit: für die praktische Vernunft eine paradoxe Wortverbindung; und doch nicht nur die Ausrichtung auf ein optimum compossibile antinomischer Forderungen, wie es im Ethischen das Kompromiß zwischen individueller Selbstbestimmung und gemeinsamer Wohlfahrt darstellen soll[1]). Vielmehr ist der Mensch durch die Unmittelbarkeit des Glaubens in und durch Gott mit allen Gläubigen absolut, d. h. von Interessengegensätzen und Übereinstimmungen unbedingt, verbunden. In der Selbstbekümmerung des Heilverlangens und in der Begnadung durch die Heilsverkündung ist das religiöse Gewissen des Einzelnen lebendig — des Menschen, wie er ganz allein und in letzter Selbstverantwortung und doch gerade dadurch als Mensch und so wie alle Menschen und mit ihnen solidarisch vor Gott steht und seine Stimme hört. Dieses Einzelgewissen soll denn auch jene Veräußerlichung zersetzen und ersetzen, die das sogenannte Gewissen der öffentlichen Meinung bedeutet — »in dem Verhältnis zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt«[2]). Das Gewissen des einzelnen, nicht wie er der Gesamtheit seiner Mitmenschen gegenübersteht — das wäre schon eine unerlaubte, selbstüberhebliche Abstraktion — sondern wie er Gott gegenübersteht, stellt jede Lebensäußerung, auch den Gedanken[3]), unter das Angesicht des Ewigen, vor dem wir alles, was wir tun und sagen, zu verantworten haben, mag sich auch den Menschen ein Schnippchen schlagen lassen und die Verbindlichkeit einer abstrakten Humanitätsidee uneinsichtig und kraftlos bleiben[4]).

Die zum Selbstbewußtsein erwachte Persönlichkeit des Christen spürt Sünde und Tod als altes böses Erbe in sich lauern und nimmt doch in religiöser Zuversicht die Verheißung siegreicher Erlösung entgegen, die innerhalb des christlichen Gnadenverbandes durch historische Virtualität aus dem Opfertode Christi erstehen soll. So wird durch das Eingehen in diesen Heilzusammenhang die Tatsache der Vererbung »unvordenklicher Sündhaftigkeit« in positivem Sinne zur Übertragung lebenschaffender Kraft umgewandelt[5]), und durch den Akt persönlichen gläubigen Vertrauens der unpersönliche Zwang gebrochen, der als überkommenes Schicksal auf dem Leben der Generationen liegt. In diesen Charakteren des wahrhaft geschichtlichen und andererseits des geschichtslosen Lebens kehren also die Grundbestimmungen wieder, die die Jugendarbeit Yorcks als Differenzen zwischen christlichem und heidnischem Dasein gerade auf dessen Höhepunkt in der Antike festgelegt hatte.

---

1) Vgl. dazu S. 85. 2) S. 249f. 3) Vgl. S. 254. 4) Vgl. S. 85.
5) Vgl. S. 155.

Durch die absolute, unaufhebbare Zugehörigkeit zu Gott ist die volle Zugehörigkeit von Mensch zu Mensch nicht nur ein äußeres Faktum, über das fortschreitende Differenzierung hinweggehen könnte, sondern sie ist in einem geheiligten Syndesmos beschlossen. Die Positivität des Christentums verbürgt so die Positivität des Geschichtlichen als Grundlage des persönlichen Lebens, das damit an zwei festen Punkten Halt bekommt, mit der Hingabe an Gott die Einbürgerung in die geschichtliche Welt vollzieht. — Solche Gedanken scheinen mir den Hintergrund des Yorckschen Satzes zu bilden: »daß Theologie und Glaube keine psychische und darum keine historische Partikularität sein soll«[1]). Yorck hat immer den Blick für das Leben als ein Kraftganzes, sieht in ihm niemals nur einen Ablauf sich ablösender Bewußtseinsphasen und Vorkommnisse. Und in erster Linie ist der Glaube nicht ein Erlebnis unter anderen, sondern das Ferment des ganzen Lebens, das seinen positiven Sinn, seine konkrete geistige Bestimmung bekommt, indem es auf Gott gerichtet wird[2]). Und ebenso ist Theologie nicht eine Wissenschaft unter anderen mit einem besonderen, wenn auch besonders ausgezeichneten Gegenstand, sondern sie hat das Verständnis des Lebens zu begründen, indem sie lehrt, wie Gott sein Prinzip ist. (Man sieht, wie hier Theologie und Philosophie wieder aneinander gebunden sind.)

γ) Religion und Philosophie.

Es ist hier wohl der Ort darauf hinzuweisen, wie wenig in der Schilderung eines persönlichen, auch eines denkerischen Verhaltens der Gang einer geordneten Darstellung mit der Richtung jener Lebendigkeit selbst zu kongruieren vermag. Die Darstellung kann nicht anders als der Mitte erst zustreben, aus der ein Mensch lebt. So konnte auch die Abkünftigkeit alles geschichtlichen Lebens von der Tat Christi — diese innerlichste Yorcksche Erfahrung — nicht als Ausgangspunkt unserer Betrachtung dienen, wie sie Ausgangspunkt jenes Denkens war: ex improvisu eingeführt hätte sie nur ihrem tiefsten Sinne zuwider als willkürliche Behauptung wirken können; vor aller Rede von ihr mußte die entscheidende Hinsicht gewonnen sein, aus der sie überhaupt erst in ihrer eigentlichen Bedeutung, als Fundament des Lebens, in den Blick gebracht werden konnte. Denn in dieser Funktion besteht ihr Gehalt. Wie eine — objektiv gesehen — vergangene Einzelhandlung den konkreten Sinn unserer gegenwärtigen Existenz zu konstituieren vermag — dies kann nicht einmal

1) S. 212. 2) Vgl. T. S. 104: fides principium vitae, vitae finis.

als Möglichkeit ohne vorherige Besinnung auf das, was denn geschichtliche Wirklichkeit eigentlich ausmacht, diskutabel erscheinen. — Der Christ — der religiöse Mensch überhaupt — mag immerhin vor allem anderen der Überzeugung sein, daß alles Leben aus und in Gott ist: als Philosoph wird er versuchen müssen, es bis vor Gott hinzuführen —, wohl wissend, daß er es damit noch nicht in existentieller Weise Gott zuführt. Er macht also weder unreligiös das Absolute zum abhängigen Denkresultat, noch nimmt er unwissenschaftlich das Resultat des Denkens vorweg. Er kann das Gottesverhältnis nicht erst instaurieren wollen, aber er kann doch die Mißverhältnisse und Mißverständnisse zu beseitigen helfen, die sich zwischen den Menschen und seinen Gott stellen. Kurz: die Philosophie als solche ist nicht in der glücklichen Lage, von Gott ausgehen zu können, und Gott geht nicht in sie ein. Sie gibt nicht den Halt in Gott, sondern versteht nur bestenfalls im Rekurs auf eine Gewißheit, die sie nicht gewinnen, aber doch ins Licht setzen kann, das Leben, wie es seinen Halt in Gott hat — oder nicht hat.

Daher ist denn der Philosoph als homo religiosus in der Verlegenheit, seine tiefste Überzeugung nicht in überzeugender, in gedanklich zwingender Weise mitteilen zu können. Vor der Offenbarung, die nur von Gott selbst empfangen werden kann, endet die Lehre, beginnt das Bekenntnis. Dies ist auch in gewissem Sinne das Kreuz der Yorckschen Philosophie — und so gesehen kein zufälliges, sondern ein notwendiges Manko. Durch Yorcks Sicherheit in Gott hatte Gott freilich vollkommenste Sicherheit für ihn. Aber darin hatte der »alte Praktikus« Dilthey nicht unrecht — »die Zeugniskraft des religiösen Erlebnisses reicht« — wenigstens was die rein gedankliche Ausformung anlangt — »nicht über dies Individuum hinaus«[1]. Der Ausweg, den Dilthey suchte, mag ungangbar sein: zum mindesten das, was Gott dem Christen ist, ist eben nicht, wie Dilthey meint, »in der Menschennatur, sonach im Religiös-Universellen gegründet«[2] und also aus ihr allein analytisch zu gewinnen: es liegt vielmehr ganz außerhalb unserer eigenen Möglichkeiten und ist — wenn überhaupt, so ganz allein in Gottes freier Tat real begründet. — Alles Denken verlangt Kontinuität: es vermag den Abgrund zwischen Gott und Menschen nicht zu überspringen, und es darf ihn doch als religiöses Denken nicht überbrücken.

Hat Yorck diese Notlage der Philosophie etwa gar nicht erkannt, weil er als philosophischer Eremit nicht dauernd vor der Schwierigkeit

1) S. 146. 2) Ebenda.

stand, als Mensch vom Göttlichen reden zu müssen und ebendasselbe, was ihm mit letzter Sicherheit gewährleistet war, den anderen nur versichern zu können? Nein — er hat sehr wohl gespürt, wie die »an die Person gebundene Art seines Denkens« die Darstellung und Mitteilung erschwerte[1]). Aber dies war ihm doch mehr die Schuld der Zeit, die sich zu unbefangener, von Vorurteilen und partikulären Willenstendenzen freier Lebensausdeutung nicht durchzuringen vermochte[2]). In Wahrheit sollte seine Philosophie der eigenen Existenz gerade als einer historisch konkreten gerecht werden — und freilich keine Philosophie für alle Welt, wohl aber für die geschichtliche Welt sein, in der er stand. Damit war für ihn das Problem erledigt. Denn in dieser kritischen Beschränkung durfte er, um dies abgegriffene Wort zu verwenden — die »über-subjektive Geltung« seiner Denkvoraussetzungen behaupten. Sie waren ja nicht von abstrakter Singularität, keine zufälligen psychischen Vorkommnisse im Leben eines Individuums (das hatte Dilthey verkannt), sondern ihrer echten Bedeutung nach die Grundlagen des geschichtlichen Gesamtlebens, an dem Yorck teil und das für ihn keinen nur partikulären Charakter hatte: das christliche Gemeindeleben war d a s Leben in geschichtlicher Gemeinschaft[3]). So brauchte Yorck seine Gewißheit denen, für die er sprach und in gewissem Sinne allein sprechen konnte, nicht erst mitzuteilen oder gar anzubeweisen; war doch auch er kein anderer als sie, sondern — und zwar auch mit seiner Gewißheit als der ihren — ihrem Leben »zugehörig«[4]). Der geschichtliche Mensch, an dessen Verständnis allein eine geschichtliche Philosophie sich wenden kann, war für Yorck, was er selbst war, ein gläubiger Mensch. In Yorcks Augen mußte ein Einwand gegen den christlich-geschichtlichen Ausgangspunkt seiner Philosophie auf den Menschen zurückfallen, von dem er gemacht war und der sich so selbst überführte, echter Geschichtlichkeit noch nicht teilhaftig geworden zu sein. —

Indem sie von der Person als geschichtlichem Faktor ausging und sich an die Person als geschichtlich empfindendes Wesen wandte, war diese Philosophie also zwar über-subjektiv, doch nicht über-persön-

1) S. 250. 2) Ebenda.

3) Dies — denke ich — die Antwort Yorcks auf einen Einwand, den Dilthey in Erweiterung des vorigen und wohl in Auseinandersetzung mit solchen Ausführungen formuliert, wie sie Yorck S. 155 vorlegt: Dilthey, Nachlaßfragment: Schriften II, 518.

4) Ohne die Verwandtschaft zu überschätzen, darf an die Art erinnert werden, wie auch Steffens das dem absolut abstrakten gegenübergestellte christliche Denken eine durchaus persönliche und doch allgemeine Wahrheit erfahren läßt (Christl. Religionsphilosophie II, 105 f.).



lich. Und daher brauchte sie nicht nur nicht, sie konnte auch nicht die demonstrative Gültigkeit gewinnen, die in der Intellektualsphäre möglich ist. »Nur der Erfolg, der psychische Tiefblick, der sich selbst Beweis gibt« — uns im anderen unserer selbst versichert — »verbürgt historisch-psychisches Verstehen«[1]). Das eigentlichste Anliegen des geschichtlichen, das sehnlichste des modernen Menschen ist innere Gewißheit virtueller, nicht evidente Wahrheit eidetischer Verhalte[2]). Solche persönliche Gewißheit gibt es für die geschichtliche Welt nur in der konkreten Lebensempfindung. Daher muß eine geschichtliche Philosophie an die »Eigenerfahrung« appellieren, kann kein Wissen wissenschaftlich, d. h. auf rein intellektuellem Wege an ein reines Erkenntnissubjekt vermitteln. Denn das A und O dieser Lebendigkeit ist eine Tatsache des Glaubens, nicht der Schau. Wer aber »kann Gottes Verheißung, die jedes Einzelnen Glauben insonderheit fordert, für einen anderen empfangen und ihm zuwenden?« (Luther). In diesem Sinne ist Philosophie »keine Wissenschaft, sondern Leben, und im Grunde Leben gewesen, auch da wo sie Wissenschaft sein wollte, wo denn sie Metaphysik sein mußte, d. h. doch im Grunde Platonismus«[3]).

Der allgemein verbindliche Gehalt geschichtlichen Lebens ist für Yorck nur durch die auf die Person gestellte Tat unbedingter Hingabe in Nachfolge persönlichsten Tuns zu seinem Beweise, zum Beweise des Geistes und der Kraft zu bringen, die aus ihr resultiert und sich in der erlebten Verbundenheit innerlichster Gemeinschaft manifestiert. Insofern aber diese Gemeinschaft keine natürlichen Schranken hat, ihre Verheißung vielmehr allen Menschen gewährt ist, ist sie auch allen zugänglich, die die Gewähr dieser Verheißung existentiell wahrnehmen. In ihr findet der Einzelne, der sie für sich ergreift und nur für sich ergreifen kann, Überwindung der Vereinzelung und — — da Leben Zusammenhang ist — das Prinzip des Lebens, den Tod des Todes. »Daher kann auch, weil das Leben nicht direkt übertragbar ist, wie eine Sache die von einer Hand in die andere gegeben wird, das Christentum wohl in seinen Wirkungen allmächtig, doch nur individuell sein und darum allgemeingültig, wie der Tod, so innerlich des Todes Tod«; ein Lebensprinzip, dessen Ausdruck »um seiner selbst willen nie eine adäquate, einfach übertragbare, sondern nur durch Eigenerfahrung erfaßbare Fassung erhalten kann«[4]). In der persönlichen Gebundenheit solchen Philosophierens dokumentiert sich die Dignität des Denk»stoffes« als der das Leben des Denkens tragenden Lebendigkeit, die selbst individuell-persönlicher

1) S. 198. 2) Vgl. S. 143. 3) S. 255f. 4) T. S. 100f.

Art ist. Wo man mit Auslassung des »moralischen Menschen« scharfsinnig, doch ohne Sinn für diese unbegreifliche Tiefe philosophiert, ergibt sich eine immer nur oberflächliche und also ihrem Gegenstand inadäquate Luzidität[1]).

So galt, was Yorck sagte, uneingeschränkt nur den freilich durch keine öffentliche Rubrik erfaßbaren Bürgern der im Weltsinne durchaus unsichtbaren Kirche[2]), mit denen er sich doch im Glauben eins fühlte: als denen, die nach ihm allein recht eigentlich um die Kraft der Geschichtlichkeit wissen konnten.

Wer das nun auch sein möge – wie viele oder wie wenige die Yorcksche Hauptposition als die ihre zu verteidigen durchaus das Recht haben –, der Anspruch dieser Philosophie ist, nichts als schlichte Auslegung letzter Lebenserfahrung zu sein. Und es muß in jedem Falle als eine Tat von hohem philosophischen Range anerkannt werden, wie Yorck die Unterlagen des Verhältnisses von Gott und geschichtlicher Welt beistellt. Seine Fassung der Geschichte als Empfindungsrealität bezeugt nicht nur jene Innigkeit und Lebendigkeit des Verhältnisses zum geschichtlichen Leben, in der sich die »letzte methodologische Voraussetzung« aller Erkenntnis von Lebendigkeit erfüllt – [3]), sondern sie zeigt auch als Formulierung eine Unbefangenheit in der Anerkenntnis des phänomenalen Befundes, wie sie beim Übergang in die Reflexion selten erhalten bleibt.

Diese Fähigkeit, das Phänomen gewissermaßen unabgelenkt, auf seinem eigenen Wege einzufangen, bedeutet nicht die phänomenale Unwirksamkeit dieser Besinnung – daß sie alles beim Alten ließe. Auch Yorcks Erkenntnisbemühung mußte das faktische Leben, dessen Sinne er nachging, verändern: denn wie zu jedem Phänomen irgendeine Bewußtheit gehört, so wandelt sich ein jedes mit der Art dieser Bewußtheit. Aber wie eine falsche Einstellung das nur seinem objektiven Gehalt nach identifizierbare Erlebnis seinem ursprünglichen Lebenssinn entfremdet zeigt, so vermag eine diesem Sinn gemäße Erhellung es zu durchklären und in der Richtung seiner echten Motive zu befestigen. Die Yorcksche Interpretation des geschichtlichen Lebens ist dieser Art: die Geschichtlichkeit des Lebens mußte sich in dieser ihrer Auslegung selber vertiefen; denn auf solchen Gewinn des Lebens kommts ja bei allem ernsten Tun als einem Ringen um

1) S. 8, 14.

2) Vgl. Luther W 7, 710: sicut patria ista sine peccato, invisibilis et spiritualis est sola fide perceptibilis, ita necesse est et ecclesiam, sine peccato, invisibilem et spiritualem sola fide perceptibilem esse, spectat enim fundamentum esse cum aedificio eiusdem conditionis. 3) Vgl. S. 256.

Segen an erster Stelle an[1]). Die geschichtliche Selbstbesinnung führte Yorck zu einer Verteidigung und Sicherung der Bildungs- und Bindekräfte des Glaubens gegenüber den Anfechtungen eines im Glauben erschütterten Zeitalters. Damit wurde in einer Vereinheitlichung des Verständnisses die Deckung geschichtlichen und religiösen Lebens begriffen: Die Stellung im Christentum wurde in dieser Stellungnahme zu ihm zum höchsten, zum radikalen Ausdruck des historischen Bewußtseins, der Vergeschichtlichung seiner selbst gemacht.

δ) Die geschichtliche Welt.

Der christliche Charakter der geschichtlichen Welt gab nun doch, trotz der Innerlichkeit jener Bestimmung, die kein vom Glauben unabhängiges objektives Erkenntniskriterium bot, von innen heraus die Mittel zu einer Art von Umfangsabgrenzung in die Hand. Die existentielle Zugehörigkeit zu dieser Welt war ausschließlich von dem Bekenntnis zu Christus abhängig, auf dessen Wahrhaftigkeit die Tiefe des eigenen Gemüts mit der Resonanz verwandten, von derselben Kraft bewegten Lebens ansprach. »Ubi fides, ibi ecclesia«[2]). Gläubigkeit aber ist nur für den Glauben da — für den Glauben an die Macht des göttlichen Wortes. »Wo du nu solch Wort höreſt oder siehest predigen, gläuben, bekennen und darnach tun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbst sein muß eine rechte Ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk, wenn ihr gleich sehr wenig sind. Denn Gottes Wort gehet nicht ledig abe....... Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein«[3]). »Eyn gewiß tzeychen, dabey wyr erkennen, wo die Kirche sey, ist das Wort Gottis«[4]). Insofern wird die Kirche Christi »in jeder Versammlung der Gläubigen in Christi Namen, d. h. in jeder Versammlung der Gläubigen um Wort und Sakrament sichtbar«[5]), oder — um uns Yorcks eigener Begriffssprache zu bedienen: Die dogmatischen Streitigkeiten, von deren Bedeutung wir noch reden werden, und die Aufspaltung in Konfessionen konnten die genetische, nicht abstrakte Allgemeinheit des Christentums — seine Homogenität bei aller Formverschiedenheit — nicht in Frage stellen: es blieb doch trotz allen weltlichen Abbiegungen immer ein letztes

---

1) S. 133.

2) Luther, De pot. Papae, Weim. Ausg. Bd. 2, S. 208.

3) Luther, Von Conciliis u. Kirchen. Erl. Ausg. Bd. 25, S. 419f.

4) Luther, Vom Mißbrauch der Messe. Erl. Ausg. Bd. 28, S. 42; vgl. auch Augsb. Konf. Art. 7; Apologie Art. 7, 8.

5) Sohm, Kirchenrecht I, S. 466.

einheitliches Motiv, die Herkunft von Christus bestehen. Auch dem frommen Protestanten konnte »die Geschichte als berechtigter Faktor« nicht »auf die Tage Luthers reduziert« scheinen«[1]). Die Christlichkeit ist »die gemeinsame Substanz beider Konfessionen«[2]), nicht ein abstraktes Moment gleichartig-selbständiger Geistesbewegungen: sie ist für beide konstitutiv; Christentum ist genetisch eines: in tieferem Sinne noch als es die Farbe für die Farbtöne ist, in denen sie sich nuanciert und die alle vom selben Lichte erzeugt sind[3]).

Aber andererseits ist nun die geschichtliche Zugehörigkeit auf die Deszendenz von dieser Ursprungseinheit beschränkt. Wie es für Yorck keinen Gott außer dem Gott Christi gibt, so — und eben deshalb — gibt es für ihn zwar viele, in verschiedenem Zusammenhang beschreibbare Geschehnisse von archäologischem Interesse, aber keine Geschichte völlig außerhalb dieser innerlich bewegend-lebendigen. Daraus erwächst mit vollkommener Notwendigkeit der — mindestens von außen gesehen — allzu enge geschichtliche Weltbegriff Yorcks. Er zeigt sich z. B. in solchen politischen Folgerungen wie der hier nicht zu diskutierenden Behauptung Stahlscher Observanz, daß ein Hauptträger geschichtlichen Lebens — der Staat — zwar zwischenkirchlich, christlich simultan, nicht aber christlich indifferent sein und in Ausdehnung der Toleranz über das Christentum hinaus den »Judaismus« einschließen dürfe: vielmehr gäbe damit der Staat das Wesen seines kulturellen Rechtes auf[4]).

Wir werden später sehen, wie lebendiges geschichtliches Interesse trotzdem auch in Epochen ohne eigentliche Geschichtlichkeit gleichsam zu irradiieren vermag; galt doch Yorcks eigene philosophische Bemühung nicht zum mindesten der Aufhellung griechischen Denkens. Aber wie diese andere Welt nicht in sich geschichtlich war, so konnte sie auch nicht ohne weiteres in die geschichtliche einbezogen werden. Der Horizont der Lebendigkeit, nicht der Geschichtlichkeit ward erweitert. Das Verhältnis z. B. zur Antike war freilich nicht das zu einem ganz fremden Wesen. Allgemeine Grundzüge menschlichen

1) S. 109. 2) S. 136. 3) Vgl. S. 136. Dazu Dilthey, Schriften II, 204 f., 514. Und ebenso Luther selbst: E. A. 54, 288.

4) S. 140 f.: Diese Grenzziehung gegenüber dem Judentum ist in ihren Grundlagen die gleiche wie sie Goethe in den Wanderjahren (III 11) vertritt: wie denn dieses Werk wegen seiner pädagogischen Leistung (vgl. S. 225) Yorck überhaupt stark beschäftigt haben mag. Die hier gefällte kulturpolitische Entscheidung scheint mir unhaltbar, untragbar, undurchführbar zu sein. Das Problem, das ihr zugrunde liegt und hier nicht erörtert werden kann, soll damit weder vertuscht noch in seiner ganzen Schwere verleugnet werden.

Denkens und Schauens waren in wunderbarer Reinheit an ihren Schöpfungen erkenntlich. Und mehr als das: vieles von der großartigen Eigentümlichkeit griechischen Wesens ist für unser eigenes Leben fruchtbar geworden; viele von den Besonderheiten, die jenes umfaßte, haben sich in Differenzen innerhalb des Christentums umgesetzt: Yorck weist z. B. auf den welthistorischen Gegensatz von Antiochia und Alexandria hin[1]); viele Gefahren bedrohen noch immer dies Leben in der Zeitlichkeit von seiten des paganischen, zeitlos-ewigen Rom, in dessen Medium sich das Christentum bricht[2]). Alle diese Faktoren und Einflüsse vermögen zwar irgendwie in den Sinn des gegenwärtigen Lebens mit einzugehen oder ihn zu stören, aber sie machen ihn nicht aus; sie sind kein Element des positiv christlich-geschichtlichen Selbstbewußtseins. Daher bleibt gegenüber der absoluten Zugehörigkeit des Geschichtlichen, das als existentielle Kraft »gegenwärtig, in der Gegenwart aufzeigbar«[3]) ist, die Antike doch immer eine »vergangene Welt«, deren Größen für uns keine absolute Bedeutung haben[4]). Bei jeder von dorther zu übernehmenden Bestimmung ist die kritische Frage nötig, welche Umwertung sie beim Eintritt in unser geschichtliches Medium zu erfahren habe. Zwischen Aristoteles und uns liegt »eine Welt, das Leben«[5]): die Geschichtlichkeit des Lebens, die das Band der Gegenwart ist, ist auch die Schranke gegen die Vergangenheit. Christliches Leben kann vom Boden der Antike aus nicht existentiell verstanden, wohl aber der existentielle Mangel des heidnischen Lebens von der Positivität des Christentums aus angegeben werden: das eben war ja als der eigentliche Sinn schon der Katharsisarbeit anzusprechen.

ε) Das Transzendenzbewußtsein.

Alle Züge des christlich-geschichtlichen Lebens schneiden sich für Yorck im Zentralbegriff der Transzendenz. Wir sind jetzt in der Lage, diesen konkret zu verstehen, indem wir seine verschiedenen Bedeutungsrichtungen für das geschichtliche Leben bezeichnen[6]).

Die entscheidende ist natürlich die religiöse. Das Bewußtsein der Transzendenz ist unter diesem Aspekt die Gewißheit, daß ein unendlicher Abstand zwischen Gott und dem Menschen vermöge Gottes Herablassung im Glauben »übersprungen« wird; daß in diesem Bunde des »reichen«, edlen, frommen Bräutigams Christus mit dem »armen verachteten, bösen Hürlein«[7]) aus freier Gnade eine unend-

1) S. 185. 2) S. 120. 3) S. 167. 4) S. 251. 5) S. 25.

6) Hinsichtlich einer weiteren Bedeutung für geistiges Leben überhaupt s. u. 4 d. 7) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen 26 W.

liche Verschiedenheit getilgt und der Mensch in einem Stand emporgehoben wird, zu dem er sich aus eigenem, endlichen Vermögen nie hätte aufschwingen können. Gewaltige »Zeichen dieser Transzendenz«, »Lichtpunkte an einem unterirdischen Himmel« sind jene »stummen einfachen Kreuze« zu Rom, »von Christen in die Steine des carcer Mamertinus geritzt«, durch Luther zu Worte gebracht[1]). — Aber auch von Yorck selbst bezeugt das Empfinden Diltheys, wie die strahlende Kraft des Freundes — »wenn er erschien, war es, als gehe die Sonne auf«[2]) — von dem Lichte der Gottinnigkeit genährt schien. In einer tief ergreifenden, mit geheimem Schauer anrührenden Selbstprüfung, deren (noch unvollständige) Kenntnis wir Misch verdanken[3]), stellt sich der greise Dilthey dar, wie er »die Seele von der Jenseitigkeit in der Seele des Freundes ganz erfüllt«, sich die Frage vorlegt: »Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe? Wir müssen diese Welt leiden und besiegen, wir müssen auf sie handeln: wie siegreich tut das mein Freund: wo ist in meiner Weltanschauung eine gleiche Kraft?«

Nur in dieser Zugehörigkeit zu Gott, im Überschwang der religiösen Erfahrung ist nach Yorck der Mensch über den Lauf der Dinge erhaben und gehört dem Verbande einer eigenen, der geschichtlichen Welt an: in dieser Immanenz dokumentiert sich also Transzendenz in einem zweiten, vom ersten aber nicht unabhängigen Sinne — die Transzendenz gegenüber der Natur.

Und zwar einmal die Transzendenz des Christen gegenüber der Natur außer sich, gegenüber der Eitelkeit der Welt. Aus solcher Gesinnung stammt, bestärkt durch erkenntnistheoretische Erwägungen, die Schwerpunktverlegung, die Innenwendung des philosophischen Interesses. Das Land unserer Sehnsucht ist in uns[4]). Nicht in eine Welt »hinter« dem mechanisch-kausalen Zusammenhang der Dinge zu gelangen — wohl aber hinter die geistige Genesis dieses Zusammenhangs zu kommen und ihn sich dienstbar zu machen, dies darf das Ziel sein; und dann: im Erlebnis der uns bewegenden historischen Mächte eine Einheit des Lebens aufzuweisen und zu bestärken, die die Grenzen der Physis »überschreitet«, um so nicht das Leben ins Sein, sondern das Sein ins Leben zurückzunehmen.

Mit dieser Überlegenheit über alles Sinnenwesen ist aber zweitens auch die Transzendenz gegenüber der Natur in uns gemeint,

1) S. 120. T. S. 63f. 2) S. VI.
3) Dilthey, Schriften V, CXII. 4) S. 254.

gegenüber unserem sinnlichen Dasein. »Im Grunde« ist das menschliche Leben nicht das an den Leib gebundene einzelne, sondern das einige Leben, mit dem Gott im Bunde ist. Das geschichtlich-religiöse Lebensgefühl läßt dies Leben des Ganzen als Kraft des eigenen Lebens verspüren, das eigene Leben in dem des Ganzen aufgehen und sich nur darin finden.

Es ist dies Hinausgehen über die Schranken der kleinen Ichlichkeit, die Unbekümmertheit um die »Erfahrungen des Weltlaufs« und um das äußere Dasein, die Kraft es wegzuwerfen, sich für das Individuum oder das Ganze zu opfern, – diese Kraft der Hingebung ans Überichliche ist es, was Dilthey in erster Linie unter Transzendenz versteht[1]. Bei Yorck ist das aber nur die sittliche Besonderung des Transzendenzbewußtseins überhaupt und ist damit schon vor der Isolierung geschützt, vor der Dilthey warnt[2]. Das leibliche Erdenleben ist eben nicht ein und alles, sondern erscheint dem »nachdenklichen Herzen« unter Umständen nur als »Impediment, wie der lebendige d. h. transzendente Christenglaube es ansah und ansehen muß«[3]: »Denn das Gesetz des Geistes des Lebens hat in Christus Jesus freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes«[4]. Es handelt sich also in dieser absoluten Freiheit nicht um eine Kraft, die dem Menschen als Individuum zukommt und in den Rahmen einer allgemeinen, immer gleichen Menschennatur eingepaßt werden muß; auch nicht um den Durchbruch unserer intelligiblen, dem Gesetz der Erscheinungen fremden und autonomen Wesenheit. Das Gefühl der Abhängigkeit, der unendlichen Bedürftigkeit läßt den religiösen Menschen gar nicht zur abstrakten Selbstbehauptung in der Independenz des in sich konzentrierten Willens oder zu seiner selbstvergessenen metaphysischen Hypostasierung in ein praktisches Vernunftwesen kommen; es protestiert gegen die Lehre von der natürlichen Vollkommenheit[5]; es widerspricht dem naturgemäß isolierenden »Freiheitsgefühl« Kantisch-Schillerscher Prägung[6]. Das liberum arbitrium ist Yorck wie Luther »allein auf seiten Gottes«[7]:

---

1) S. 77, 146. 2) S. 146. 3) S. 32. 4) Römer-Brief 8, 2.
5) S. 154. 6) S. 88.

7) S. 144: Luther identifiziert ja geradezu freien Willen und unnützen sündigen Eigenwillen, vgl. z. B. Grund und Ursachen aller Artikel....... 449 W. Und so ist auch nach Schelling (S. W. I, VII 365) der partikuläre Eigenwille das Böse, das Prinzip der Zwietracht, das aus dem Zentrum des Universalwillens führt. Schelling weist hier selbst auf die Beziehungen zu Baader hin, während er sich in Wendung gegen die Unseligkeit der Gesetzesmoral (durchaus im Yorckschen Sinne) auf Luther beruft: S. W. II, I, 554 ff.

nur durch Gottes Gnade erreicht der Mensch die Freiheit vom Sinnenwesen, die er an sich und durch sich nicht hat.

Anmaßlich, hart und hoffnungslos mußte dem inständigen Gefühl der Gotteskindschaft wie alle Lehre des moralischen Rationalismus, so auch besonders die schroffe Willenshoheit der Kantischen Ethik, der stolze Primat einer autonomen praktischen Vernunft erscheinen: auch in der Respektierung des eingeborenen Gesetzes blieb doch die Starrheit der Satzung und Gesetzesbefolgung immer bestehn; wohingegen der, der in Christo erfunden wird, nicht seine Gerechtigkeit hat, die aus dem Gesetze, sondern die, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird [1]). Der in Yorcks Augen temporell bedingte, aber unhistorische und unchristliche Ausgang von einem primär selbständigen und also isolierten selbstgerechten Willen wurde durch eine Religionsphilosophie nicht wettgemacht, die das Übernatürliche nicht in die Maximen zu denken und zu handeln aufzunehmen wagt; die höchstens in einem reflektierenden Glauben darauf rechnen möchte, daß das moralische Unvermögen, dem Gebot der Pflicht zu gehorchen, durch den Beistand einer höheren Gnade ergänzt werde, für die man sich selbst doch durch eigenes Tun empfänglich gemacht haben kann und gemacht haben muß [2]). In ganz gewiß allzu harter Aburteilung vermag Yorck in dieser Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft »von Religion nichts zu finden..... — als Stimmung, die von Rousseau herkommt« [3]). Aber freilich mußte Yorck trotz eigener Unkirchlichkeit an einer Lehre, der die Kirche nichts anderes als eine menschliche Veranstaltung [4]) zur »Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen« [5]) ist, und der der beschränkte, »bloß auf Fakta begründete historische« [6]) Kirchenglaube nur als Vorläufer zur Introduktion einer allgemeinen Vernunftreligion gelten darf [7]), gerade das für ihn Wichtigste vermissen: den Sinn für die positive Bedeutung des Geschichtlichen im christlichen — von Christus gestifteten und aus seiner Kraft wesenden — Gnadenverbande.

1) Phil.-Brief 3, 9. Die Analogisierung zwischen Kantischem Imperativ und dem Gesetz des alten Bundes ist übrigens frühen Datums. Z. B. schreibt schon Schiller am 17. August 1795 in einem Briefe an Goethe: »Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will«.

2) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft², S. 50, 63.

3) S. 244. Auch Schelling charakterisiert das Kantische Werk als »Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus« (S. W. II, III, 144).

4) Kant a. a. O. S. 140ff. 5) Ebenda S. 129. 6) Ebenda S. 145.

7) Kant S. 179ff.

Die Anerkennung dieser syndesmotischen Kraft, die den Menschen über sich selbst hinaushebt, und die Abweisung eines sich selbst überhebenden humanistischen Eigendünkels kommt in dem Kampfrufe Yorcks: »Transzendenz gegenüber Metaphysik«[1]) zum Ausdruck. Die Selbstbesinnung auf die geschichtliche Virtualität und also die wahre Empirie zeigt die Transzendenz des menschlichen Lebens als eine vielstrahlig-eine Kraft und verbietet in existentieller Bekümmerung, ein intelligibles Ich als Gestalt im »metaphysischen Anschauungshimmel«[2]) selbständiger Wesenheiten zu inthronisieren und damit unkritisch den absoluten Boden des Bewußtseins zu verlassen. Transzendenz ist eine Bewegung und ein Kampf des Lebens, kein Zustand jenseitiger Seinsruhe — und bietet einer Metaphysik als »Naturalismus des überirdischen Seins«[3]) keine Stätte. Sie bedeutet als menschliches Tun nicht Enthebung von Last und Leid des Irdischen, sondern das innere Freibleiben im Tragen des Kreuzes. Transzendenz ist weder Leidentziehung wie in der Ataraxie der Stoa noch Leidlosigkeit als Leidensergebnis wie im byzantinisch-sizilischen Doketismus, der nur den Pantokrator Christus, nicht den menschlich leidenden kennt, in dem sich der abendländische Christ wiederfindet[4]).

Jene Parole »Transzendenz : Metaphysik« bedeutet also nicht eigentlich die Aufstellung eines neuen, vielmehr die Verteidigung des angezeigten, des echten, lebendigen Sinnes von Transzendenz gegenüber abstrakter Willensmoral, gegenüber stoischem und nachstoischem Nominalismus, gegenüber aller Selbstherrlichkeitsempfindung, die — mag sie noch so tief national begründet sein — wegen der »Isolation des Wollens«[5]) unfähig macht, geschichtlichen »religiösen Zusammenhang zu verstehen«[6]); gegenüber jeder Macht, die blind gegen Tod und Zeitlichkeit — metaphysisch d. h. jenseits vom Werden und Vergehen — ihr Heil nicht von der Geschichtlichkeit des Ewigen, Göttlichen empfangen will, sondern in der Verewigung des Irdischen sucht[7]).

ζ) Abstrakter Nominalismus und geschichtlicher Realismus.

Derselbe Gegensatz kommt in der begrifflichen Antithese Realismus-Nominalismus zum Austrag.

Yorck verwendet diesen zweiten Terminus sichtlich im Hinblick auf den Nominalismus schon des Roscellin, ohne ihn doch ausschließlich auf dessen Problematik festzulegen — war ja doch auch sein eigener geschichtlicher Realismus[8]) keineswegs mit dem Ideenrealismus des

1) Vgl. S. 42, 120, 144, 211. 2) S. 70. 3) T. S. 224.
T. S. 184, 206ff., 214. 5) S. 154. 6) Vgl. S. 144. 7) S. 120. 8) S. 65.

frühen Mittelalters zur Deckung zu bringen. Aber die christliche Erkenntnis, daß das Einzelleben nur Glied am Leibe des Gesamtlebens sei, die Erkenntnis von der einen Substanz in allem christlichen Leben — sie mußte Yorck in Gegensatz zu einer Lehre bringen, die »nicht nur der Beziehung des Einzeldings zur Gattung, sondern auch der des Teiles zum Ganzen jede objektive Geltung absprach. Auf diesem letzteren Verhältnis beruhte der ganze Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes, wie er die Grundlage der Kirche ausmachte. Das Sündigen in Adam, das Erlöstwerden in Christus, die Verbindung des einzelnen mit der Kirche waren ohne diesen Zusammenhang von Teilen in einem Ganzen nicht denkbar«[1]). Dem Grafen Yorck wuchs nun jenes nominalistische Philosophem über die zeitliche Phänomenalität hinaus zum eigentlich antichristlichen, antigeschichtlichen Grundsatz an, dem er das Prinzip — vielmehr das lebendige Bewußtsein der geschichtlichen Virtualität und damit der realen Ganzheit als eigentlich geschichtlicher Wirklichkeit entgegenstellte.

Um dieses höheren Prinzips willen[2]) — und nicht etwa nur in der Solidarität engeren Stammesgefühls — verfolgte er mit lebendigem Anteil die Entwicklung jener germanistischen Theorie, die die Realität der (juristischen) Gesamtperson gegen jede Fiktionslehre zu verfechten suchte, so zwar, daß es sich hier nicht nur um eine legitime, doch ausschließlich rechtliche Begriffsbildung, sondern um eine ursprüngliche — sozial-geschichtliche Gegebenheit für das Recht handele, die es zu erkennen und anzuerkennen gelte. Aber mehr noch als durch diese Genossenschaftstheorie der Beseler, Gierke usw., worin der Gedanke der Körperschaft einen viel tieferen und reicheren Gehalt als in der exakten Formel der römischen universitas fand[3]), mag Yorcks Interesse durch ihr deutsch-rechtliches Komplement in der Gemeinschafts- und Gesellschaftstheorie gefesselt worden sein, wie sie dieselben Männer vertraten. Sein religiöser Individualismus, dem die Freiheit der Persönlichkeit nur in persönlichster Bindung

1) Ich zitiere — mit ganz unwesentlichen Änderungen — aus Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften (Schr. I, 277) deshalb, weil das besonders innige Verhältnis Yorcks zu diesem Werk es leichter ermöglicht, Gedankenaspekte von dort zu übernehmen. Yorck stellt den ethischen Nominalismus moralischer Rationalisten vom Typ des Dilthey nicht unverwandten Zwingli bewußt mit dem Pelagianismus in eine Reihe: indem ihm Christus die durchgreifende Kraft des geschichtlichen Lebens ist, muß ihm auch in der eigentlichen Geschichtlichkeit mitmenschlichen Daseins der Sieg des echt christlichen Prinzips der Homoousie über das der Homoiousie, der Gleichartigkeit im Menschlichen, liegen.

2) Vgl. S. 74. 3) Vgl. z. B. Gierke, Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung S. 607f.



Bestand hatte[1]), mußte nicht nur überhaupt den Rückgriff auf den »historisch vorhandenen Realismus des deutschen Rechts- und Wirtschaftslebens« als positiv geschichtliche Tat begrüßen[2]), sondern ihm mußten vor allem jene Rechtskategorien als »approximativ anwendbar« [3]) erscheinen, die — wie die Gemeinschaft zu gesamter Hand — ständige Willensverbundenheiten innerhalb des Individualrechts zur Anerkennung brachten und also dessen individualistische Struktur personenrechtlich und auf Grund dessen auch vermögensrechtlich überwanden[4]); sie stabilieren gegenüber dem römischen Recht, das in der communio dem Einzelwillen noch immer selbständige Verfügung über einen ideellen Anteil beließ[5]) —, und gegenüber dem »körperschaftlichen Gemeinschaftswillen«, in dem der persönliche Wille des Einzelnen verschwindet, eine »gesellschaftliche Willensgemeinschaft« [6]), »welche man mit gleichem Rechte eine geeinte Vielheit und eine kollektive Einheit nennen kann« [7]). Diese Rechtsgemeinschaft war ursprünglich »stets eine auf natürlich-sittlicher Grundlage beruhende familienrechtliche Verbindung: aus dem Gedanken der Gebundenheit des Hausvermögens durch die innige Gemeinschaft der Hausgenossen .... geboren« [8]).

Für Yorck mußte m. E. auch diese Gesellschaftsform ihre eigentliche Fundierung darin finden, daß sie die weltliche Ausgestaltung der tiefst-innerlichen Gemeinschaft in der Ekklesia — der »societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus«, der »Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen« [9]) — darstellen konnte[10]). In sich selber freilich und abgesehen von weltlichen Rücksichten und Kämpfen hat die Christenheit als ἐκκλησία τοῦ ϑεοῦ die ihr von Gott zu eigen gegebene, vom Nomos gelöste geistliche Organisation, in der es statt der Rechtspflichten[11]) nur die durch die Verteilung der Charismen bestimmten Liebespflichten gibt. Es wird damit ein christlicher Gedanke[12]) wiedergegeben — in der Fassung Sohms, dessen

1) Im Sinne des Gal.-Briefes 5, 13. 2) S. 74. 3) Ebenda. Die Einschränkung schon durch die Besonderheit des Yorckschen Eigentumsbegriffes geboten.

4) Gierke a. a. O. S. 355.

5) Sohm, Institutionen d. röm. Rechts, 16. Aufl., S. 563.

6) Diese unterscheidende Begriffsbildung bei Gierke a. a. O. S. 619.

7) Gierke a. a. O. S. 343. 8) Ebenda S. 356.

9) Augsburger Apologie Art. 7 f.

10) T. S. 101: »Die erste greifbare christliche Gestalt [ist] in der Familie, der allein natürlichen Erweiterung des Ich ... Die Gemeinde aber ist nach christlichem Begriffe nur eine Erweiterung der Familie.«

11) Daher Yorcks Widerstand gegen die Rechtsform der Kirchenverfassung bei den Reformierten: S. 144, 153. 12) Römerbrief 12, 4 ff.

»Kirchenrecht« nach Yorcks Zeugnis »aus einem inneren Totalverhältnis zu der Sache heraus« geschrieben worden ist und »eine fundamentale Richtigstellung der bisherigen säkularen Ansichten über das ursprüngliche Verfassungsleben der Christen« bedeutet[1]). Dies aber ist kein Gedanke von einer toten, der Altertumswissenschaft angehörigen Vergangenheit: sah doch Sohm selbst im Einklang mit Yorck die Aufgabe der Geschichtsforschung in der Vergegenwärtigung der »heute noch lebendigen, mächtig auf das Leben unserer Tage wirkenden Vergangenheit«[2]). »Sobald gewiß ist, daß nicht Menschen Wort, sondern allein Gottes Wort in der Ekklesia regieren soll, sobald ist ebenso gewiß, daß es keine Macht noch Amtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnisse gegenüber der Gemeinde gibt. Das Wort Gottes erkennt man nicht an irgendwelcher Form« — wie den Rechtssatz, — »sondern an seiner inneren Gewalt«[3]).

In Ablehnung jeglicher solcher »Gesetzesstellung — ob Eigengesetz oder Gesetz eines anderen«[4]) — (er wollte auch nicht die Rede von einer lutherischen Kirche als Institut gelten lassen, es gebe nur eine lutherische Bekenntnisgemeinschaft[5])) nahm Yorck wohl auch jene Sohmsche Beschreibung der charismatischen Gliederung des Leibes Christi als maßgeblich in Anspruch. Als maßgeblich nicht nur für die anfängliche, sondern für die ursprüngliche und echte Konstitution der Christenheit. »Da gilt nicht abstrakte Gleichheit aller Angehörigen der Christengemeinde, da gilt keine atomisierende Anschauung, welche innerhalb der Gemeinde die Individuen nur zu zählen vermag, um ihnen allen, wahrheitswidrig genug, wie gleiche Art (!), so gleiches Recht zuzuschreiben. Da gilt Überordnung und Unterordnung, je nachdem Gott einem jeglichen die Gaben ausgeteilt hat zum Dienste in der Christenheit. Das Charisma fordert Anerkennung und, soweit es zu leitender, führender, verwaltender Tätigkeit beruft, Gehorsam seitens der übrigen. Auch die Regierung in der Christenheit ist Regierung kraft Charismas, kraft eines von Gott gegebenen Berufs zum Regiment.« Dieser Gehorsam entspringt »der Liebe, wie sie im Gemeindeleben sich offenbart, der Liebe, welche aus freien Stücken wie das Charisma im Dienste der Ekklesia verwertet, so den Charismen der anderen sich unterordnet, — damit keine Spaltung an dem Leibe sei«[6]).

1) S. 150. 2) Sohm, Kirchenrecht, Vorrede. 3) Ebenda S. 23. 4) S. 153.
5) S. 144. T. S. 100f. Er geht darin etwas weiter als Schelling S. W. II, IV, 327 Dieselbe Ablehnung einer lutherischen Kirche im Rechtssinne bei Sohm a. a. O. S. 541. 6) Sohm a. a. O. S. 26f.

Ganz so wird auch für Yorck religiöser Zusammenhang durch Satzung (νόμος) nicht bewirkt, sondern zersetzt[1]). Nur das Gefühl gemeinsamen höheren Lebens verhilft zum Zusammenhalt einer geschichtlichen Welt: ein Gefühl, das der inneren Mannigfaltigkeit dieses Gnadenverbandes gerecht werden und also artikuliert sein muß, wenn es als Organ und Wertmaß für die Menschheit dienen und Humanität zu gestaltender Kraft bringen soll. Denn dem vagen »empfindsamen Humanitätsgefühl« von Schwärmern wie Rousseau fehlt der Sinn für die Struktur des geschichtlichen Kosmos, der »gestaltliche Unterordnung und Abhängigkeit heischt«: es bleibt bei einem »Gefühlseleatismus«, der nur für die Kultursysteme »durch das Gestaltsmoment der großen französischen Naturforscher, Winkelmanns, Goethes überwunden wird«, während auf dem Gebiete der Organisation nach dem Verlust eines echten Gestaltsprinzips der »Mechanismus der Masse und Majorität entscheidet«[2]). Überall wo die heilige Wirklichkeit jener heilen Ganzheit zerstört wird, tritt so der Nominalismus, die Willenskonvention von Einzelmenschen als alleiniger Realitäten hervor. Mindestens der spätere Pietismus und die Aufklärung machen gerade das Allgemeinsame, die Religion, aus einer geistlichen Gemeinschaft zur inneren Gefühls- oder Verstandesangelegenheit des Einzelnen, der sich mit den anderen Gläubigen zur sichtbaren Kirche nur wie zu jedem anderen weltlichen Verein — laut Gesellschaftsvertrag — verbinden kann; »der Begriff der Christenheit als einer das weltliche und geistige Leben der Menschheit in sich schließenden Gottesschöpfung ist aufgegeben«[3]).

Dieser Nominalismus ist also nichts anderes als der theoretische Reflex einer Lebenshaltung, in der sich der Mensch — der absoluten Hingabe unfähig — mindestens zunächst als in sich geschlossenes Wesen fassen muß, dessen Verhältnis zur Gesamtheit durch ein äußeres Gesetz geregelt oder durch ein autonomes Prinzip rationiert oder schließlich in voller Willkür der »Impetuosität des Triebes«[4]) anheimgegeben wird. Solche Geschichtslosigkeit ergab innerhalb und außerhalb der Wissenschaft das erwähnte Unvermögen, geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen — denn dies Verständnis geht ja immer von unserer vollen Lebendigkeit aus und endet da, wo diese versagt. Ein Symptom dieses Mangels ist die Festlegung auf oder gegen isoliert betrachtete oder nur in ihrem eigenen ausdrücklichen Zusammenhang gesehene Sätze ganz abgesehen von ihrer lebendigen Herkunft (pseudokritische Philologie); und somit zugleich

1) S. 153f. 2) S. 85, 225. 3) Sohm a. a. O. S. 673. 4) S. 66.

das Bedürfnis, sich an objektive Satzungen, selbsterrichtete oder fremde, zu klammern oder aber eigenwillig alle Satzung um ihrer (doch vielleicht von uns selbst verschuldeten) Unlebendigkeit willen abzulehnen. So gehören im seelenlosen Verhalten zu einem bloß gegebenen, nicht durchlebten Zusammenhang[1]) jenes — das äußerliche Wortverständnis (äußerlich, wenn auch nicht mehr im Sinne des flatus vocis) und dieses — die starre Dogmatik oder strikte Dogmenverwerfung (die satzungsmäßig positive oder negative Stellungnahme) als Weisen innerer Verhärtung und Abschnürung zusammen. Yorck gebraucht daher nomen und νόμος in einer Bezüglichkeit zueinander[2]), für die etwa das Wort νομίζειν, das wörtliche Festlegen, das Bindeglied abgeben kann. Das christlich-paulinische Lebensbewußtsein, die Gabe der Transposition des Gemüts, der Yorck sich teilhaftig fühlte[3]), verstand jegliches aus der Kraft des Ganzen und überwand so die Starrheit und Abgeschlossenheit der Satzung, der Nomothesis, wie des Wortes. »Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in der Kraft«[4]): in dies Bekenntnis hätte Yorck seine Ablehnung des Nominalismus kleiden können; man glaubt hier, der Einwirkung der Bibel bis in die Tiefen der Terminologie nachspüren zu können.

η) Historische Motive.

Jeder geistige Ausdruck erhält also seinen konkreten Sinn nur durch die »Rückführung der Tatsächlichkeit« auf die einheitliche Lebendigkeit, der er entsprungen, auf das »unsichtbare Kraftreich der Motive«[5]), aus denen »allein alles Leben und so auch lebendiges Denken zu verstehen«[6]) ist. Dies Reich ist unsichtbar — ein Reich der Innerlichkeit wie das Reich Gottes[7]), das höchste Lebendigkeit ist.

Beide Gedanken gehören aufs engste zusammen; der erste wird erst durch den zweiten über den Allerweltsinn zu tiefer persönlicher Bedeutung gebracht. Auch das Motiv ist niemals μετὰ παρατηρήσεως[8]) da — zum mindesten genügt der isolierte Aufweis nicht zu seiner Erfassung; es wird erst in der Gesamtauffassung des Lebenszustandes, dem es angehört als das, was es ist — d. h. nach seiner Wirksamkeit — offenbar[9]). »Motiv ist ..... niemals eine einfache, diskrete Größe .... an sich nie sichtbar, es will immer, auch wenn es aus dem Grunde heraufgehoben ist, verstanden, ge-

---

1) S. 154. 2) S. 153. 3) S. 213. 4) 1. Kor. 4, 20; vgl. 2. Kor. 3, 6. 5) S. 88. 6) S. 45. 7) Vgl. Lukas 17, 20f. 8) Ebenda.

9) Motive werden für Yorck nicht so sehr als vorhandene subjektive Beweggründe wie als geschichtlich objektive, geschichtlich tradierte, persönlich zu eigen gemachte »Lebensimpulse« wichtig: S. 45.

deutet werden«[1]). D.h. es kann wegen dieses funktionalen Seinssinnes als Motiv gar nicht deutlich für sich abgelöst und ausgesprochen, es kann nur in seiner Leistung im Ganzen und aus der vertrauten Eingeborenheit in dieses Ganze von innen erfahren und begriffen werden.

Von außen läßt es sich nur andeuten, von verschiedenen Seiten der Sinnlichkeit her anleuchten, bildlich illustrieren. »Daher der Bilderreichtum, daher die überraschenden Vergleiche und Vertauschungen«, die ganz neue Bezüglichkeit, die das »Vikariieren der Sinne« bei Shakespeare als dem Dichter schafft, der — wie Yorck sagt — als erster »das Motiv zum Angelpunkt seiner Dichtungen gemacht« hat — lauter Bemühungen, das letztlich Unsichtbare trotzdem irgendwie sichtlich werden zu lassen, ohne daß doch das »Halbdunkel über seinen großen Dichtungen und Figuren« dadurch gelichtet werden könnte[2]). Gerade diese Unmöglichkeit der Einzelklärung zieht uns unwiderstehlich in das Leben des Ganzen hinein, dessen überzeugende Wirkung nicht auf nachweisbar herausgearbeitete Verknüpfungen beschränkt ist. Sie beruht vielmehr auf einer nie ganz auflösbaren Lebensdichte und Bündigkeit, in die auch alle menschlichen Unstimmigkeiten eingehen; in der und durch die alle Motive erst ihre eindeutige Bestimmung erfahren und ihre bestimmende, doch nicht kausal nötigende Kraft gewinnen; und deren wir in der Transposition unserer eigenen verwandten Lebendigkeit und der darin beschlossenen Motivmöglichkeiten inne werden[3]). — Die Irrationalität, die dadurch Yorcks Motivbegriff gewinnt, läßt seine Bestimmungen der Shakespeareschen Tragödie nicht in unversöhnlichem Widerspruch zu denen der Herder, Novalis, Schlegel usw. stehen, denen das romantische Drama und damit auch das Shakespeares gerade ganz »ohne Motive«, ein Reich des Zufalls als eines nie übersehbaren, ewigen Fortwachsens ist. Eben die Spielweite des Motivs führt über die Substanzdramen, deren unbewegte Gestalten »Beine wie die griechischen Bildsäulen zum Stehen, aber nicht zum Gehen haben«[4]), hinweg[5]): »Die Formen des Seins und des internen Seins: der Intellektualität werden aufgelöst und flüssig«[6]). Die dunkel-

1) Hier geht Yorcks methodisches Selbstbewußtsein dem des Freundes in der Erkenntnis voraus, daß die eigentliche Intention ihrer Psychologie nicht die bloß gegenständlich beschreibende des offenkundigen, vordergründigen Befundes, sondern exegetische Erforschung der Bedeutungstiefe sei; Auslegung aus dem Zusammenhang und auf ihn hin — in diesem Sinne Analysis, nicht nur Deskription. Vgl. S. 195.

2) Zu alledem s. S. 184.

3) Vgl. S. 198. 4) S. 88. 5) Vgl. S. 94. 6) S. 184.

stark gefühlte, doch niemals objektiv aufweisbare, nie fertig konstituierte, auf gewisse feste Elemente zurückführbare Einheit der Motive — ist der mystische Punkt der »concordantia oppositorum«[1]), in die alle Einzelzüge hineindeuten: »In einem in die Unendlichkeit projizierten Punkte treffen sich (bei Shakespeare) die Linien von Sinn und Wahnsinn, Weisheit und Narrheit, Kraft und Schwäche, natürlichem Vorgang und Zauber, Wirklichkeit und Gespensterreich«[1]).

Nicht nur die künstlerische, auch eine wissenschaftliche, vor allem eine philosophische Darstellung, die »in den Grund der Lebendigkeit eindringt«, ist ihrem Wesen nach den Forderungen einer planen Anschaulichkeit und einer doch immer oberflächlich bleibenden Lucidität entzogen, wie sie »bei der breiten Provenienz der Worte aus der Okularität« ein Wirtschaften mit augenscheinlichen Bestimmungen erlaubt. Eine Philosophie, die vom Blute des Lebens erfüllt ist, kann nicht die wasserklare Durchsichtigkeit rationaler Konstruktionen haben. Wie in der Dichtung, so wird auch hier eine Symbolik unvermeidlich sein, in der die Sache nicht unverhüllt zutage zu treten vermag[2]). — Ganz besonders aber wird das für die Religion, für das geheimnisvoll Offenbare jener innigsten Lebendigkeit gelten, die ihre Auslegung im Dogma erfährt. Die damit verbundene Problematik mußte für Yorck zentrale Bedeutung haben und verlangt eine gesonderte Erörterung.

2. Historische Dogmatik.

a) Der Sinn der Dogmen.

Es macht den Charakter des geschichtlichen Lebens aus, daß es um sich selbst als geschichtliches, d. h. daß es um vergangenes Leben als um die Triebkraft des eigenen weiß, derart also, daß in gewahrter Vergangenheit die eigentliche Zukunft der Gegenwart liegt[3]).

---

1) S. 184. Vielleicht hat hier die Shakespeare-Charakteristik in Rankes Englischer Geschichte nachgewirkt: »... wir wandeln auf den Konfinien der sichtbaren, und einer anderen von jenseit her in dieselbe eingreifenden Welt, welche zugleich die Grenzen zwischen Bewußtsein und Wahnsinn sind...... Shakespeare ist eine geistige Naturkraft, die den Schleier wegnimmt, durch welchen das Innere der Handlung und ihre Motive dem gewöhnlichen Auge verborgen werden« (Ranke, S. W. XV, 98). 2) S. 70.

3) Vgl. das S. 145 über Luther Gesagte. Es bedarf wohl kaum der Warnung davor, diese den Zusammenhang des Lebens betonende Fassung mit dem sterilen Konservativismus zu verwechseln, der auch für die Zukunft immer nur das Gestrige gelten lassen will, also in Wahrheit keine Zukunft kennt. Gerade aus dem echten konservativen Sinn Yorcks kommt sein Widerwillen gegen den geschichtslosen, »von vornherein fertiggemachten homunculus« (S. 63).

Dies ist ja, was wir die historische Bodenständigkeit nannten: daß der Mensch nicht dem Augenblick preisgegeben, zu bloß abstrakten (zusammenhanglosen) Selbstbestimmungen gezwungen ist, sondern den Augenblick als Durchgangspunkt wahrnimmt und wahr macht, der von den Kräften eines fortwährenden Lebens durchpulst ist — von Kräften, die immer und immer aufs neue in ihre eigentliche, ursprüngliche Richtung gelenkt und also auch in dieser verstanden werden müssen. (Diese Behauptung beruht auf dem Einblick in die Ablenkungen, die das faktische Dasein in der Welt erleidet — ein Thema, das erst später und auch da nicht hinreichend behandelt werden kann.)

Geschichtliches Leben ist demnach auf geschichtliches Selbstverständnis angewiesen. Es genügt nicht, die Kräfte der Vergangenheit — unbekümmert um ihre etwaige Verfälschung — mit angeblicher Selbstverständlichkeit in uns weiterwirken zu lassen. Die Echtheit dieser Wirksamkeit muß ihre Kontrolle in der Ursprünglichkeit haben, mit der die Kräfte jeweils »beansprucht« werden. Somit ist eine Besinnung vonnöten, die unsere Lebenstendenzen und Lebensformen fortlaufend auf ihren eigentlichen Sinn befragt und in ihm regeneriert. Also eine gewisse Abstandnahme von ihnen, die sie in die entscheidende Hinsicht zu nehmen erlaubt — wenn auch diese Distanzbildung nur der Ausstoßung des Fremden dienen und innerlich in der lebendigen Aneignung des echten Erbes schließlich gerade aufgehoben werden soll. Nur durch Sichtlichmachen, das der Entfernung bedarf, lernen wir das Eigene kennen[1]) — im Symbol, dessen Wahrheit nicht in einer (isoliert genommen) unzulänglichen, objektiven Vorstelligkeit, sondern in der Bildhaftigkeit liegt, mit der es die uns zu eigen gegebenen Kräfte darstellt.

Auch Christus ist echtes Lebensmotiv nur, wenn seine Kraft sich in aller Ursprünglichkeit, von weltlichen Akkommodationen frei, zu entfalten vermag. Diesem Ursprungssinn kann das Leben nur dann entsprechen, wenn es ihn revidiert und so innerlich erneuert in Anspruch nimmt. Dieser Sinn ist freilich ein Wie des Lebens, und dem wird der Anspruch des Lebens gerecht werden müssen: aber im Darauflosgehen, im Ansatz des Ansprechens ist dieses Wie doch notwendig ein Etwas, das als Kraft beansprucht werden kann — und ist also in Gegenstandsrichtung vorstellig und beschreibbar.

So etwa kann man — wie ich denke: in Yorcks Geiste — den von ihm als notwendig behaupteten[2]) und schon wegen der universalen

1) Vgl. S. 185. 2) S. 109, vgl. S. 211.



Expansionskraft des neuen Lebensgefühles unvermeidlichen Übergang von religiöser Empfindung in Vorstellung — Darstellung — aufklären: als einen wichtigsten Sonderfall der allgemeinen Art, wie Empfindung überhaupt in anschaulichen Ausdruck übergehen muß, um geistig bewältigt, ausgebildet und ins reine gebracht zu werden.

Diese Auslegung, die im Dogma vor sich geht, ist also nicht Niederschlag einer metaphysischen, übergeschichtlichen Schau — gnostische Lehre, sondern Rechenschaftslegung und Klärung »in Hinsicht« der spürbaren Wirklichkeit, die eine Tat der sogenannten Vergangenheit für den Aufbau des aktuellen Lebens hat, in dem der Christ steht; sie ist der Selbstbekümmerung um die Sinnechtheit seines Daseins entsprungen und also »soteriologisch gefordert« [1]. Und dies zwar sicherlich auch deshalb, weil dies Leben ein Leben in der christlichen Gemeinschaft ist, die eigene innere Erbauung also zugleich auch dieser zu gelten hat. Das aber schließt den Zwang der Mitteilung als Aussage und Lehrbekenntnis ein: »Achte auf Dich und die Lehre; laß nicht davon. Tust Du das, so wirst Du Dich retten und die, welche Dich hören«: ein Wort des Paulus [2], den Yorck mit Betonung die »kritisch sicherste dogmengeschichtliche Größe« nennt [3]. Nur in dieser lebendigen Funktion, in dieser Aufrichtetendenz kann wahre religiöse Lehre begriffen sein und begriffen werden: sie hat keine selbstgenugsam ideelle Existenz als gedankliches System. Daher sieht sie denn Yorck auch bei Luther in der »Bekenntnisgemeinschaft« am Werke, nicht als »Gestalt« objektiviert [4]. Als lebendige Lehre bleibt sie immer Ausgestaltung inneren Dranges, erlebter Abhängigkeit, nach Stillung dürstenden Erlösungsbedürfnisses, vertraulichen Zugehörigkeitsgefühles zu Gott in und durch Christus; Zeugnis und Deutung empfangener Offenbarung. (Wir erinnern daran: jedes Motiv will gedeutet sein.) Nur in solchem lebendigen Verhältnis und Verständnis können die Dogmen statt fremde Satzung Ausdruck und Sinnbericht eigner — dem Christen übereigneter — Lebendigkeit sein; er spielt damit nicht willkürlich sein subjektives Erleben in eine objektive Lehrgestalt hinüber: er begegnet vielmehr im Dogma einer Verständigung über die Bedeutung des Lebens Christi, die sich ihm in seelischer Transposition bestätigt; diese ähnelt dem Wiederfinden der eigenen Wesenszüge in dem Charakter des Ahnherrn, wie er in der Tradition vor uns steht; während ihm doch jene Züge erst verdankt und an ihm dem aktuellen Leben deutlich und deutbar werden. Das Dogma ist eines der Mitteilungsorgane geistigen Wesens.

---

1) S. 154. 2) 1. Timotheus-Brief 4, 16. 3) S. 109. 4) S. 144.



So vom Leben durchdrungen, nicht durch Prätention sachlicher Geltung für eine starre Tatsächlichkeit zum Schemen entleert, ist das Dogma keineswegs »eine deteriorierende Alteration der Religion«, keine bloße Kondeszendenz an das Griechentum, wie Harnack behauptete[1]: griechisches Denken und griechisch gebildete Denker lieferten nur die Mittel für ein unumgängliches Tun[2]. Die Seele der Dogmen erschließt sich freilich nur, wenn man ihre Sätze nicht — wie es die Reformierten und der Neokatholizismus des Tridentinums taten — als »fertige Größen« behandelt[3]. »Dogmenverständnis und -wertung muß (vielmehr, wie gesagt) auf die lebendigen Motive der Gedankengestaltungen ein- und zurückgehen«[4]. Das Symbol der Taufe etwa ist mehr als eine »fadenscheinige Rekognitionsgebühr«, die symbolische Handlung mehr als eine äußere Veranstaltung[5]. »Der hinter die fertigen Gegebenheiten zurückreichende lebendige Verband gewährt gleichsam das Kapital für die Entnahme der dogmatischen Begriffe«[6].

So ist die »Dogmatik der Versuch einer Ontologie des höheren, des historischen Lebens«[7]. Dem Fonds der eigenen Lebendigkeit also entstammen die ausreichenden Symbole, in denen jenes Leben, das selbst nur mit den »Augen des Herzens« gesehen werden kann, bildliche Veranschaulichung findet: das geschichtliche Leben kann nur durch das natürliche sinnlich erläutert werden. — Die Erbsünde z. B., d. h. die erlebte »unvordenkliche«[8] Sündhaftigkeit des Menschen, entspricht dem »alltäglichen Bilde«, wie sich »Krankheit und Jammer vererben«[9]; die absolute Zugehörigkeit in der Abhängigkeit von Gott wird zur Kindschaft in Gott dem Vater[10]; das Leiden Christi als Quell christlichen Lebens hat — wie ja das christliche Symbol des Pelikans, der für seine Jungen blutet, noch weiter illustriert — im Opfer der Mutter, das dem Kinde zugute kommt, sein natürliches Gleichnis[11]. Die Durchführung einer solchen Auflösung der Dogmen nach ihrem Motive würde »eine wirkliche historische Dogmatik ..... ergeben ...., an die Stelle bisheriger Chronik der Dogmen tretend«[12].

Durch diese Konkordanz in der Tiefe der Lebendigkeit »mildert sich der scharfe und tote Gegensatz des Entweder — Oder«, — hier die Sache, dort das Symbol: er mildert sich, doch er verschwindet nicht. Alles organische Leben ist doch an Seinsgestalten gebunden und bietet ein letztlich unzulängliches Bild des überschwänglich religiösen. Der Widerspruch wird »nur partikular«[13] — die Analogisierung, Onto-

1) S. 109. 2) T. S. 209 f. 3) S. 153 f. 4) S. 109. 5) S. 42. 6) S. 154. 7) Ebenda. 8) S. 155. 9) Ebenda. 10) S. 154. 11) S. 155. 12) S. 42. 13) S. 42.

logisierung, kann immer nur approximativ gelingen[1]): sie kann es bis zu einem gewissen Grade — weil Religion an sich nicht unnatürlich ist; sie kann es nie völlig, weil historische religio doch immer übernatürlich bleibt, nie im natürlichen Leben aufgeht[2]). Die Vorstellung ihrer Wirksamkeit ist nie die originäre Erlebnisweise einer Kraft. »Das nicht adäquate Verhältnis von universaler Lebendigkeit und Vorstellungsgemäßheit erklärt den Charakter der religiösen Wahrheit als Dogma, Wahrheit muß Postulat werden«[3]).

Mit dieser Einschränkung konnten und mußten aber die Dogmen der christlichen Heilslehre als »theoretischer Reflex«[4]) der inneren Erfahrung, als Darstellung geschichtlicher Grundverhältnisse anerkannt werden. Im beständigen Zusammenhang untereinander und mit ihrem Motive als ihrer »intellektuellen Seele« haben sie denn doch eine unbestreitbare Wahrheit und Wirklichkeit: »ein Dogma lebt so lange, als das intellektuelle oder allgemein lebendige Motiv wirksam ist, welches es hervorgetrieben«[5]). Es hat also keine zeitlose, sondern geschichtliche Geltung und Bedeutung: »All jene dogmatischen Bestimmungen existieren noch in der lebendigen christlichen Gemeinde«[6]). So sind sie im Sinne Yorcks universal, weil sie in gewisser Weise denn doch die Grundkraft der ganzen Geschichtlichkeit zum Ausdruck bringen, nicht weil sie — wie Dilthey meint — mit dem lebendigen Gehalt »aller«, nicht bloß der christlichen Geschichte übereinstimmen. Dann wäre das Christentum doch nur eine — wie immer beachtliche — Einzeltatsache, Christlichkeit nicht der zentrale Impuls des eigentlich aktuellen geschichtlichen Gesamtlebens; das Leben Christi hätte keine entscheidende, sondern höchstens paradigmatische Bedeutung für alle Individuen: das aber ist die nominalistische These von der ausschließlichen Realität des Einzelnen[7]) — an Stelle jener durch Kraftübertragung und Aneignung gewonnenen Solidarität, wo das Einzelleben im ganzen beschlossen ist, weil es die Kraft des Ganzen in sich einschließt. In der Tat ist also für Yorck die absolute, d. h. existentielle Bedeutung der alles vordem zerfallene Leben heilenden Tat Christi das erlebbare Mysterium, das von den Dogmen interpretiert wird, die so über Sinn und Herkunft geschichtlicher Verbundenheit grundsätzlich aufklären, so lange sie von jener Lebendigkeit die notwendige Kontrolle und Zufuhr erhalten.

b) Die Widersprüchlichkeit der Dogmen.

Die Zugehörigkeit alles geschichtlichen Lebens zueinander schließt seine differenzierte Gliederung nicht aus, sondern ein[8]). Sich per-

1) S. 211. 2) S. 155. T. S. 213. 3) S. 154. 4) S. 144. 5) S. 155. 6) S. 155. 7) S. 144. 8) S. 153.



sönlich eins fühlen kann nur, was auch in sich uneins sein kann, was ständig sein Leben über seine Einzelheit hinauszuverlegen hat. – Unendlich ist die Verschiedenheit der individuellen und überindividuellen Atmosphäre, die von geschichtlicher Bindekraft durchwirkt werden muß: so wird sich diese in der Aufnahme in immer andere Lebensumstände immer neu und immer anders bewähren, anders empfunden und in – dem Wortlaut nach unvereinbaren – Sätzen immer anders bekannt und gedeutet werden.

Die Verschiedenheit des Dogmas entspricht also der ursprünglichen Verschiedenheit der erlebenden Menschen und ihres Eingehens in die gemeinsame und doch für jeden andere Welt geschichtlicher Erfahrung. Die Dogmenkämpfe sind Lebenskämpfe[1]) um die Durchsetzung und Vorherrschaft der geistigen Artung, die die jeweilige Gestalt und Deutung der religiösen Motive und die konkrete Fassung der religiösen Axiome bestimmt. So sieht Yorck in dem Verhältnis Luthers zum moralischen Rationalismus »eine originale Erneuerung des großen Gegensatzes Augustinus-Pelagius. Pelagius ist ein britischer Mönch gewesen. Er ist die erste Zwingli-Natur in der Kirchengeschichte, getragen von einem fröhlich-aktiven Selbstherrlichkeitsgefühl, welches wir nicht mit Stoizismus konfundieren müssen. Luther ist augustinisch«[2]). Der Gegensatz und das Ringen der Naturen spiegelt sich also im Widerspruche der Lehrmeinungen[3]).

Die Abschattung, die somit der Ausdruck christlicher Gesinnung notwendig annehmen mußte, fand freilich ihre Rechtsgrenze im Sinn der Zeitlichkeit und im Wesen des Verhältnisses von Gott und Mensch selbst, dessen Grundlagen vom Menschen nicht verrückt werden dürfen, mochte auch Gottes Gnade sie aufheben. Denn an sich ist das Geschick aller Menschen dasselbe – der Tod. Und wesentlich sind vor Gott alle Menschen gleich – gleich Nichts. Immer also mußte Gott in diesem Verhältnis den Ausschlag geben, mußte das Glaubensbekenntnis ein Bekenntnis zu ihm, nie durfte es daneben auch noch ein Bekenntnis zu sich selbst sein – wie in dem »moralischen Rationalismus« der Reformierten, in dem sich nach Yorcks Empfinden »national gegründetes« »Eigengefühl, nicht Gottesgefühl« gegen katholische Satzungen aufbäumte[4]). Hier und gegenüber der Äternität römischen Herrschwillens – überall dort, wo die Reinheit des religiösen Gefühls gefährdet schien, war Entscheidung möglich und nötig.

---

1) S. 253. 2) S. 144. 3) Vgl. S. 253. 4) s. o. S. 37. (Hegels »subjektive Freiheit als Eigensinn« – »das abstrakte Prinzip der germanischen Völker«.)

Die tiefste, die unlösliche Widersprüchlichkeit der Dogmen liegt denn auch nicht im Widerstreit der Systeme untereinander, sondern im Dogma und System rein als solchen. Sie besteht nicht nur zwischen der Grunderfahrung, der die Dogmenbildung entwächst und der begrifflichen Fassung des »fertigen« und für sich genommenen einzelnen Dogmas, insofern diese Unstimmigkeit durch die dargelegte »Unübertragbarkeit der Daten der psychischen Grundfunktionen« [1]) verschuldet ist. Auch nicht nur in der Unangemessenheit, die ein theologisches Bekenntnis s y s t e m in seinem Aufbau gegenüber der Struktur religiöser Erfahrung hat: während »Gott selbst kein System, sondern ein Leben« ist [2]). Yorck gibt vielmehr solcher »kritisch negativen Erkenntnis der psychischen Provenienz des Widerspruchs« [3]), die sich ja auch bei Dilthey findet, an einer Stelle [4]) eine positive Wendung, die zu eng mit seiner Grundansicht vom Leben verschwistert ist, um als bloßer Einfall abgetan werden zu können.

In jedem Versuch einer systematisch vollständigen geschichtlichen Lebensinterpretation – bei der Unfertigkeit des Lebens ohnehin ein problematischer Begriff – liegen mindestens ansatzweise antithetische materiale Momente. Da diese nicht erst durch die Abstraktionsbewegung eines Denkens zustande kommen, das auf die Totalität aus ist, aber jeweils nur dem Momente gerecht wird, so kann sich auch der Ausgleich nie im bloßen gedanklich ergänzenden Weitergang wie von selbst ergeben. Denn das Leben selbst ist antinomisch – nicht erst solche begriffliche Deutung. Jede Lebenssituation ist schon in sich von Polaritäten, von gegensätzlichen Antrieben durchsetzt, in deren Spannung zwar das zeitliche Dasein verläuft, in deren Luft aber der auf klare, ausgeglichene Verhältnisse angewiesene Verstand nicht zu atmen vermag. »Das ganze antinomische Netz widerspruchsvoller Scholastik wäre aus den Lebensimpulsen zu verstehen«, sagt Yorck im Zusammenhang mit der Besprechung dogmatischer Unterschiedlichkeiten. »Der Widerspruch scholastischen Denkens ist sein Leben« [5]). Die Gegensätze der religiösen Persönlichkeiten, die in den Dogmenkämpfen ausgefochten werden, gründen und enden in einer Seinsweise – der Widersprüchlichkeit – des Lebens. »Die dogmatischen Streitigkeiten der sich vorstellungsmäßig fixierenden Kirche waren Lebenskämpfe« [6]).

Die christliche Lebenshabe, die im Gegensatz zur paganischen Roms [7]) den Tod im Leben begriffen weiß, hält an der inneren Unstimmigkeit des Daseins als dem eigentlichen, unüberwindlichen Cha-

1) S. 45. 2) Schelling, S. W. I, VII 399. 3) S. 45. 4) Ebenda.
5) S. 45. 6) S. 253. 7) S. 120. T. S. 12, 42 f., 46, 71, 76, 82, 109, 120, 124 f. u. ö.



rakter zeitlicher Existenz fest. Und doch ist der Christ gezwungen, als Denker das Durcheinander dieses Kampfes zu entwirren, die Lebensdichte in gegliederte Vorstellung zu zerlegen und sie, um sie vor Augen stellen zu können, den okularen Bedingungen der Einsichtnahme zu unterwerfen. In der notwendig klaren und distinkten Darstellung der Erkenntnis wird die Dunkelheit und Verworrenheit des Lebens nur gedanklich zerstreut, nicht existentiell aufgehoben. Gerade soweit die Analyse den problematischen Charakter des Lebens wahrt und in sich trägt, werden ihre Ergebnisse (für sich und im reinen Lichte des Intellekts, »des internen Seins«[1]) betrachtet) unzulänglich: aus der Heterogenität miteinander streitender, aber in der Vielfältigkeit geschichtlichen Lebens miteinander bestehender Kräfte, aus dieser »concordantia oppositorum«[2]) resultiert der im Gebiete des Verstandes unerträgliche Widerspruch der Sätze.

Ist es nötig zu betonen, daß damit keine Prämie für logische Unklarheit ausgesetzt ist? Das sachliche, autonome Denken hat für ein wohlumschriebenes Gebiet Recht und Notwendigkeit. Und das existentiell gebundene Denken hat im Widerspruch nicht sein Prinzip, sondern seine Grenze. Denn auch im christlichen Leben ist das Streben nach Klarheit zu spüren, ja es macht seine eigentliche Lebendigkeit aus. Doch ist es hier dem ängstlichen Harren der Kreatur auf die »Offenbarung der Kinder Gottes« verbündet — ein geduldiges »Hoffen dessen, das wir nicht sehen« (Römerbrief 8, 25), und durch keine von der Aktivität des Denkens erzielbare Leistung zu befriedigen. »Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen«, bekennt der Apostel (II. Kor. 4, 7). Der Ernst, mit dem der Christ sein gottgegebenes Leben[3]) aufnimmt und erfüllt, erlaubt ihm nicht, sich seiner Konkretion zu entziehen und in der lebensfernen »Abstraktion«, im Verharren in der Schau, in der θεωρία, eine autarkische Vollendung des Lebens zu sehen[4]). Denn gerade in der durch solche Objekti-

1) S. 184. 2) S. 184.

3) Dies ist der religiöse Ausdruck eines Urphänomens, das bei Martin Heidegger in säkularer Auffassung als »Geworfenheit« des Daseins begegnet. Mir scheint das Bewußtsein der Gottgegebenheit, der Anvertrautheit des Lebens zwei Weisen zu überwölben, in denen dies Phänomen in Erscheinung tritt, das eine Art Koinzidenzpunkt zwischen natürlichem Sein und geschichtlichem Dasein bildet: durch »Überlieferung« ist es in dieser zweiten, durch »Kreatürlichkeit« in jener ersten Weise sich geltend zu machen bestimmt. Unter ethischem Aspekt ergibt es als »Vor-Wurf« die Problematik der Lebensaufgaben, unter ästhetischem das Glück des Daseinsgeschenkes.

4) Durch diesen Charakter der christlichen Lebenshabe ist denn auch Yorcks Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren und seine Ablehnung jeglicher Eidetik letztlich motiviert.

vität ermöglichten Transparenz des Lebens für das Denken wird das echte, vom Sinn der Zeitlichkeit geforderte inständige Verhältnis zum eigenen Dasein aufgegeben. Dieses Ἀ-ληθεύειν, diese Entschleierung und Klarstellung des Lebens durch ein emanzipiertes, eigenmächtiges Denken betrifft gerade nicht unser Leben als solches und bleibt auch in der subtilsten Fragestellung von dessen eigentümlicher Fraglichkeit unbewegt, ja unberührt.

Die Problematik des Lebens kann nicht ohne inneren Anteil, in der Distanz eines sachlichen Problems aufgewiesen werden, sie muß als immer treibendes Motiv in das Denken eingehen. Wir dürfen weder von der Not noch dem Halt unserer Existenz abstrahieren, wenn wir uns selber in all unserer Fragwürdigkeit begegnen wollen. Das bloße Subjekt des reinen Denkens verläßt in seiner Reflexion überheblich und (bei aller entgegengesetzten Prätension) selbstvergessen den Verband seiner geschichtlichen Welt – den einzigen Boden, auf dem es sicher zu fußen vermag. Dagegen sind die vom Christen erlebten Grundbestimmungen der Existenz gerade vom Festhalten, von der immer tieferen Aneignung des historischen Konnexes, in dem wir stehen, bedingt. Wie denn auch umgekehrt nur in solcher inständigen Bekümmerung das geschichtliche Leben als drängende Kraft erscheint, und aus dem ängstlichen Gefühl des eigenen verworrenen, ergänzungs- und liebebedürftigen Lebens ein Sich-Strecken nach dem Heil als auferlegte Bestimmung offenbar und zum höchsten Anliegen der Seele wird.

So erscheint das Wort: »Problematisch ist das Leben, und mit der Lebensferne wächst eine gewisse Durchsichtigkeit«[1]) – als ein Protest des christlichen existentiellen Denkens nicht nur gegen Aristoteles, sondern gegen den griechischen Rationalismus, ja allen Rationalismus überhaupt[2]), als eine Rechtfertigung der »wirren und gegenwendigen«, an unaufgelösten Spannungen reichen christlichen Dogmatik und Philosophie. Dieses unser Leben ist immer die Finsternis, durch die das Licht scheint.

3. Doxa und Paradox.

Daher erhellt sich menschlichem und menschlich bleibendem Selbstverständnis nicht so das Zwielicht des Lebens als sein Liegen im

1) S. 63.

2) Den griechischen nennt Yorck (S. 63) auch den kontemplativen Rationalismus und kennzeichnet durch diesen Zusatz sehr glücklich die Grenzen der Verwandtschaft dieser »Vergangenen Welt« (S. 251) mit dem modernen konstruktiven Rationalismus (Dynamismus, Mechanismus).

Zwielicht, seine eingeborene Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit. Als adäquater Ausdruck dieses Bewußtseins ist das Paradox philosophisch berechtigt und notwendig. Die Paradoxe und die Paradoxielehre Heraklits finden so ihren Boden in der Sachlage und ihre Resonanz im Lebensgefühl. Über die Jahrtausende reichen sich zwei Denker die Hand. Der radikalen Verschiedenheit der geistigen Epochen entsprechend sind zwar bei Heraklit die Widersprüche in der Einheit der Seinsverfassung befaßt und widereinander gespannt; bei Yorck zur Einheit der Lebendigkeit ausgespannt, die alle Einheit des Seins substruiert. Einig aber sind beide darin, daß der Logos in seiner einsichtigen Bündigkeit das Paradox an sich, das Widerspiel der doxa, der üblichen Ansicht, der immer einseitigen allgemeinen Meinung ist. Denn das eindringliche und umfassende, auf der Zweideutigkeit bestehende Verständnis kollidiert mit der entgegengesetzten Bewegung weltlicher Ausrichtung, die nie ein Phänomen zu vollem Ausspruch kommen läßt, sondern es gemäß der Partikularität menschlicher Absichten bei einseitiger Ansicht bewenden läßt und jede Gegebenheit nur in der praktisch nächstliegenden Weise berücksichtigt.

Das kommt gemäß unsrer Gewandtheit zur Welt, auf die wir angewiesen sind, in der vorwiegenden Orientierung der Sprache am äußeren Gehabe und allem, was in sinnlicher Einzelheit faßlich ist, zu Niederschlag und Austrag. Daher versagt sich die Sprache zunächst einer »hinter die Anschauung zurückgehenden Analysis«[1]). — Hinter die unverbundene Erscheinungsmannigfaltigkeit führen — in philosophischem Belange — zuerst Strukturbegriffe wie der des pythagoreischen »Kosmos«. Aber die Bindung, die er schafft, ist noch immer — als ästhetische — sinnlich verhaftet. »Kosmos ist der erste, der ästhetische Ausdruck des Logos«[2]). Damit ist auf Heraklit vorgedeutet, den »Gegenfüßler« des Pythagoras, der »in bewußtem Gegensatze«[3]) zu diesem steht. Die äußere, kampflose Wohlfügung weicht hier der paradoxen Verfügung dessen, was unstimmig bleibt, wenn man jegliches in seiner sinnlichen Vereinzelung ansieht und kennzeichnet, was dagegen zusammenstimmt, wenn es in der artikulierten Einheit des Logos (die letztlich persönlicher Provenienz ist) begriffen wird. »Mehr als sichtbare gilt unsichtbare Wohlfügung«[4]) — ein Januswort, das nicht nur rückwärts gegen Pythagoras gerichtet scheint, sondern in der Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren — wenn auch gewiß noch nicht im christlich-geschichtlichen Sinn — wie

1) S. 70f. 2) S. 174. 3) S. 249. 4) Heraklit, fr. 54.

eine Vorahnung der Zentrierung ist, die geschichtliche Lebendigkeit in der unsichtbaren Einheit der Motive findet.

Das so Verstandene ist der Gegenpol des Selbstverständlichen, das nur der unkritischen Übernahme herkömmlicher Bedeutungsansprüche seine Geltung verdankt. Ansprüche, die sich unbesehen von Geschlecht zu Geschlecht schleppen, die – der Berührung mit den Phänomenen, der originären Kontrolle an ihnen verlustig gegangen – hinter deren lebendigem Wandel zurückbleiben, Mißdeutungen unterliegen, das Verständnis schließlich mehr belasten als fördern. Das Grunderlebnis von Goethes »Weh Dir, daß Du ein Enkel bist« ist vorweggenommen in Heraklits »Nicht soll man [nur] als Kind seiner Eltern [auftreten]«[1]). Diese Festlegung der Bedeutung, die es nicht mehr zu ursprünglicher Befragung der Phänomene, zur Entfaltung der jeweiligen Bedeutungsmöglichkeiten kommen läßt, sondern schuld ist, daß man sich beruhigt an die Abstempelung hält und alles schon als abgetan empfängt, – sie liegt in der sprachlichen Fixierung vor: derart, daß das Wort nach seiner Verwendung im Sprachgebrauch dem Phänomen gleichsam immer schon vorwegnimmt, was dieses uns besagen könnte, daß der Anspruch des einen dem Ausspruch des anderen vorgreift. Benennung erledigt durch Etikettierung, ohne zu begreifen, was sie herausgegriffen hat: begriffen wird nicht im Namen, sondern in der Rede, in der Umgreifung und Kopulierung des Logos. Des Logos im Sinn eines echten λόγος ἀποφαντικός, der seinen Aufweis führt, indem er sich an die Sachen, nicht durch Verfall ins Gerede[2]) an Worte hält, die er sozusagen von der Straße aufgelesen hat. Indem man freilich auf Volkssänger und Volksgeschwätz hört[3]), bleibt auch des Angesehensten Wissen in Ansichten stecken, für die in seinem Gefolge auch die anderen eintreten[4]): in ihrem sachfremden Anspruch den Hunden gleich, die ja auch und gerade anbellen, wen sie nicht kennen[5]). Wie jede geistige Möglichkeit zugleich eine geistige Gefahr ist, so ist die Sprache zugleich Vehikel hoher geistiger Tradition wie ungeistig flacher Konvention. Sie verführt dazu, die Autopsie und persönliche Auseinandersetzung durch Nachleiern und Ausleiern gehörter Meinung zu ersetzen: »Augen (aber) sind zuverlässigere Zeugen als Ohren«[6]). –

Uns ist die Heraklitinterpretation, auf die Yorck hinaus wollte[7]), nicht bekannt. Wie sie im ganzen und einzelnen auch geplant ge-

1) fr. 74. 2) Dazu vgl. jetzt Heidegger, Sein und Zeit S. 160ff.
3) fr. 104. 4) fr. 28. 5) fr. 97. 6) fr. 101. 7) S. 80, 243.

wesen sein mag – jedenfalls muß Yorck auf die Kontradiktion, in der *λόγος* und *δόξα* bei Heraklit stehen, in etwa dem Sinne aufmerksam gewesen sein, in dem wir sie paraphrasierten. Denn nur so läßt sich die Rechtfertigung verstehen, die er seiner Neigung zu Heraklit gibt, und in der er zum Ausdruck bringt, worin er sich mit Heraklit begegnet: »Sie kennen meine Vorliebe für das Paradoxe, die ich damit rechtfertige, daß Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit ist, daß communis opinio gewißlich nirgends in der Wahrheit ist, als ein elementarer Niederschlag verallgemeinernden Halbverstehens, in dem Verhältnis zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt. Wahrheit ist nie Element. Staatspädagogische Aufgabe wäre es, die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines sogenannten öffentlichen Gewissens – dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, d. h. Gewissen mächtig werden«[1]).

Wir sind damit auf drei Hauptfaktoren gestoßen, die eine geschichtliche Philosophie in Yorcks Sinn zu einer paradoxen Darstellung zwingen. Der eine stammt aus dem Wesen der Sprache und der Doxa, der sie zum Ausdruck verhilft. Auch in diesem Betracht ist Yorcks Philosophie antinominalistisch. – Die beiden anderen sind sozusagen sachlicher Natur. Der zweite Faktor ist die innere Widersprüchlichkeit der Funktionen und Impulse unseres Lebens sowie die letztliche Unübersetzbarkeit der inneren Lebensempfindung in intellektuelle Vorstellung. So entzieht sich die virtuelle Gegenwart des ontisch Vergangenen, die historische Identität des gegenständlich Geschiedenen der mit exklusiven Zeitpunkten rechnenden Vorstellung der Zeitlinie, der auf eigenständige Individuen gerichteten Gestaltenschau. – Und schließlich liegt im Glauben an die christliche Verheißung, der nach Yorck das geschichtliche Leben erst konkretisiert, die Anerkennung weiterer und der schärfsten Paradoxien, weil diese Verheißung ein ideell einsichtiges und wesensnotwendiges Verhältnis von Gott und Mensch aus reiner Gnade aufhebt, es durch Neuschöpfung (Reformation)[2]) grundlegend wandelt: und zwar grundlegend im Wortsinn – indem sie neuen Grund legt und natürlicher menschlicher Haltlosigkeit einen übernatürlichen Halt gewährt[3]).

Der zweite dieser Faktoren findet in Yorcks Sinn für geschichtliche Dialektik Anerkennung. Die Widersprüchlichkeit der Dogmatik,

---

1) S. 249f., vgl. o. S. 63.
2) T. S. 227. 3) Vgl. S. 155.

von der wir ausgegangen sind, erweist sich als ein Zug der alles Leben durchherrschenden Gegensätzlichkeit.

4. Geschichtliche Dialektik und Physiognomik.

So erklärt sich, daß Yorck früher als Dilthey und trotz der entschiedenen Ablehnung eines dogmatischen dialektischen Verfahrens[1]) der Hegelschen Philosophie nach ihrem lebendigen Ursprung Verständnis und Sympathie entgegengebracht hat: »Hegels Lehre von der Negation und dem Widerspruch ist doch recht tiefsinnig und über schulmeisterliche Trendelenburgisch-Haymsche Kritik erhaben«[2]), schreibt er an Dilthey, selbst einen Schüler Trendelenburgs. Ich sehe in dieser Zurückführung gedanklicher Antithesen auch auf die Gegensätzlichkeit letzter Lebensimpulse nicht nur im überindividuellen, sondern auch im individuellen Zusammenhang eine wichtige Ergänzung und teilweise Korrektur selbst der Diltheyschen Ansicht. Dilthey in dem ihm eigenen Vertrauen zu der »gesunden Ruhe«[3]) der Menschennatur neigt doch zu einer gewissen Verflachung und Nach-außenverlegung des Gegensatzes; diese Ablehnung einer zentralen Antinomik des inneren Lebens entspricht auch einer geistigen Gesinnung, die — mindestens in jenen Jahren — den Mittelpunkt des höheren Lebens in der Eigenständigkeit eines heldenhaften, siegreich durchdringenden, ungebrochenen Willens fand, allerdings, wie Dilthey meinte, eines zugleich religiösen Willens, kraft dessen der Mensch »sich selber wegwerfen kann«[4]).

Auf jene Bemerkungen über scholastisches und dialektisches Denken (S. 54) antwortete Dilthey: »Die Antinomien liegen nach meiner Ansicht nur im Gebiet der Vorstellung. Dringt man zu dem Motiv, d. h. dem religiös-sittlichen Vorgang, so liegt dieses jenseit der Widersprüche und also auch der Hegelschen Dialektik, deren von Proklus usw. herrührende Technik ich nicht als tiefsinnig ansehen kann, vielmehr für ganz unwahr halte. Der Wechsel in dem tiefsten Leben ist durch die Einseitigkeit jedes persönlichen Lebens bedingt, und dies ist der tiefste und wahrhaft tragische Punkt in der Lebensarbeit des Individuums, das Ewige zu besitzen«[5]). Hier ist also erkenntniskritisch die Widersprüchlichkeit aus dem Leben durchweg in die Übersetzung des Lebens ins Denken hinübergespielt und damit seiner direkten existentiellen Bedeutung beraubt. Die Gegensätzlichkeit der

---

1) S. 244. 2) S. 45; vgl. S. 59.
3) Dilthey, Schriften Bd. V, S. XXIV = Ethika S. 33 (vgl. ebenda S. 28).
4) S. 146. 5) S. 47.

Impulse ist in einen Wechsel für sich einseitiger Erlebnisweisen überführt[1]), von denen – gemäß der wesentlichen menschlichen Intention auf Universalität gestaltenden Lebensverständnisses – eine die andere ablöst, bis sich das ideale Ganze der menschlichen Natur im Universum seiner Möglichkeiten ausgedrückt hat. Und insofern diese Idealität in einem jeden Individuum als die immer gleiche menschliche Natur angelegt, in jedem aber nur partikulär realisierbar ist, bleibt das Streben nach allseitig vollkommener Darstellung dieses Wesens immer nur unvollkommen erfüllt. Die Tragik des Widerspruchs bildet sich also bei Dilthey in eine der individuellen Ungenüge um: in den Schmerz der Bedingtheit, den das menschliche Ringen um das Unbedingte erfährt.[2])

Dieser Schmerz ist gerade der Schmerz des geschichtlichen Menschen um die Endlichkeit und Relativität seines Tuns. Aber derselbe geschichtliche Sinn scheint berufen, durch Erweiterung und Vertiefung des Selbstverständnisses die Wunde zu schließen, die er schlug. Indem er die vergangenen Möglichkeiten nacherlebbar und verfügbar macht, entschränkt er den geistigen Horizont, zeigt erstens das Berechtigte an der Eigenart des Gegenwärtigen auf, wie sie in der Fortbildung des Vergangenen erwuchs, und bereinigt und vertieft zweitens die Bedeutsamkeit des aktuellen, z. B. des religiösen Lebensinhaltes und die »Gründlichkeit« seiner Deutung. Er tut dies, indem er das Phänomen zu dem werdenden Ganzen des Lebens, das wir führen und in dem wir stehen, in Beziehung setzt und es damit zugleich vergleichend und prüfend an die verschiedenen Möglichkeiten hält, die das Leben der Generationen für die Habe dieses

1) Diese Umdeutung des Kampfes der Gegensätze in einen Wechsel der Partikularitäten hat in der Schleiermacherschen Dialektik einen bei Dilthey gewiß nicht zufälligen Anhalt (vgl. Schleiermacher, Dialektik, herausgegeben v. L. Jonas § 45).

2) Diese Tragik der Endlichkeit ist hier vorzugsweise in die Einseitigkeit der individuellen Ausbildung gesetzt. Später tritt bei Dilthey (z. B. Schriften VII, 244) daneben der Gedanke der »inneren Grenze«, d. h. vor allem des gefühlten Druckes der Welt als tragisches Moment stärker hervor. Insofern sich diese Begrenzung eben nicht aus dem immanenten Wesen ergibt, sondern uns auferlegt ist, ist auch unsre Entwicklung in Überwindung dieser Grenzen niemals nur Entfaltung vorgegebener, sondern »Realisierung neuer Möglichkeiten.« – Soweit dieser Gesichtspunkt vorwaltet, ist sicher der Vorwurf der Richtungslosigkeit der Diltheyschen Lebensbesinnung (s. o. S. 6) sachfremd und unberechtigt. Der Mangel eines materialen Pro-gramms, der Vorzeichnung eines Lebenszieles, bezeugt gerade den echten offenen Sinn, der bereit ist, dem gegen-ständlichen, d. h. nicht selbsteigenen, sondern uns bedrängenden Anspruch geschichtlicher Gegen-wart und Zu-kunft gerecht zu werden.

Gehaltes vorgebildet hat. Damit unterstellt der geschichtliche Sinn den Ernst und die Echtheit, mit der unser eigenes Leben in dieses Lebensverhältnis einging, der Kritik der Vergangenheit; und enthüllt weiterhin die umfassende Bedeutung des betroffenen Phänomens als Lebensmacht, indem er es in der Fülle seiner Figurationen überschaut und dabei das Ergreifende seiner Wirklichkeit und das heißt das Ideelle, Allgemeingültige dieser Bedeutung in sich aufnimmt.

Auch Yorck kennt diesen Prozeß der Vergeschichtlichung des Menschen durch Einschränkung seines Horizontes, durch »erweiternde Entäußerung«[1]): die Gegenwendung gegen die unkritische Verabsolutierung eines in seiner Sonderheit mißkannten geschichtlichen Momentes. Aber ihm ist die innere Tragik des geschichtlichen Lebens nicht schon durch eine Selbstbewegung dieses Lebens zu überwinden, nicht schon durch die Herausführung aus der Unbefriedigtheit seiner Besonderung, durch seine Befreiung von der Verhaftung an den Augenblick und die momentanen Gelegenheiten. Gerade der Mensch von tiefster geschichtlicher Lebendigkeit leidet am tiefsten — zunächst an der Zerrissenheit des Lebens, dessen Problematik gerade er am inständigsten spürt; eine Zerrissenheit, die jede Synthese der Gegensätze nur vorläufig heilt. — Und in der geschichtlichen Tat dieser Synthese wird nun die Tragik der Einseitigkeit nicht eliminiert, sondern verschärft. Denn diese Einseitigkeit des individuellen Erlebens läßt sich zwar in der Zusammenschau menschlicher Möglichkeiten, nicht aber in der entscheidenden Gestaltung mitmenschlichen Daseins beseitigen: die Arbeit des Lebens ist geistigen Kräften anvertraut, die zwar aufeinander angewiesen sind, doch in der Ausbildung der ihnen eigentümlichen Intentionen nicht kongruieren. Entscheidung, Beseitigung der Scheidung, bedeutet daher notwendig das allseitige Geltendmachen einer einseitigen Möglichkeit.

Genauer und in engerem Anschluß an Yorck gesagt: Das Leben steht an jedem Punkte in der Doppelbewegung des »Stirb und werde«! Geschichtliches Leben hat noch weniger als natürliches die Integrität eines ungefährdeten Bestandes. Einem Verlaufe ohne Selbstregulierung und Kraftzufuhr überlassen, müßte sich alles Leben innerlich zersetzen und verzehren — für seine Konkretion als geschichtliches bedarf es in steter Selbstbekümmerung einer fortwährenden Erneuerung seiner Kräfte, findet es nur in der stets erneuten Wiederherstellung der Ganzheit Heil und Heilung. Je inniger und mächtiger der Impuls zum geschichtlich-konkreten Leben in einem

1) S. 233.



Menschen wirkt, um so tiefer und schmerzlicher empfindet er die Widersprüchlichkeit des tatsächlichen Daseins – nicht nur bei den anderen oder zwischen sich und ihnen: sondern er empfindet vor allem, zudem er jener Kraft und Schwäche als gemeinsames Erbe in sich selbst spürt, den Widerspruch in der eigenen Natur. Aber was da draußen vielleicht fremd und gleichgültig nebeneinander zu bestehen vermag, prallt in seinem gesammelten, auf Lebenseinheit bedachten Wesen feindlich zusammen und zwingt in leidenschaftlichem Kampfe zum Austrag und – wo es glückt – zur Beherrschung der Gegensätze, zu des »Wider-Spännstigen Fügung« (Heraklit). Eben in diesem Vermögen, die Gegensätze in all ihrer Diskrepanz zur Geltung kommen, produktiv werden zu lassen und für eines Lebens Dauer »umspannend zur Ruhe zu bringen«, zeigt sich das Epochale großer Persönlichkeiten, erweist sich die Person als die »eigentlich geschichtliche Größe« [1]).

Der Gewinn dieses Lebens ist es selbst – in seiner neuen, überpolaren, persönlichen Einheit: und er steht daher mit der Person und ihrer Energie auf dem Spiel. Der Krieg ist wie bei Heraklit das A und O des Daseins. Jede Einigung trägt wieder den Samen von Zerfall und Zwietracht in sich. Das Leben ist dialektisch, wenn auch Dialektik als Konstruktion nicht das Leben begreift. So durchdringen sich schon im Organischen Aufbau und Abbau. Goethesche Weisheit: »Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.« Daher kann denn Yorck sagen: »Alles Leben ist seiner inneren Struktur nach gegensätzlich, schon physisch genommen. Und jedes Leben ist ein Restaurationsprozeß. Die historischen Gegensätze in der Weite ihrer Vereinzelung bedürfen einer, ich möchte sagen, übernatürlichen synthetischen Kraft, und nur Heroen besitzen sie, wie nur sie diese Gegensätzlichkeit empfinden, d. h. in tiefstem historischen Sinne leben. Ihre Arbeit ist ihr Leben. Und sind sie universal, so sind sie Restauratoren, darum aber ihres geschichtlichen Ortes wegen tragische Gestalten« [2]).

Diese Charakterisierung schließt aus, daß es sich hier um eine Art quantitativen Ausgleichs in einem Indifferenzpunkt, um ein bloßes Ausbalancieren der Kräfte handeln kann. In der Synthese

---

1) Zur geschichtlichen Bedeutung der Person cf. z. B. S. 109, 174.

2) S. 61. Die Sperrung ist von mir vorgenommen.

muß vielmehr eine dominierende Tendenz zum Durchbruch kommen[1]), welche die auseinander schweifenden Triebe mit einheitlicher Wucht ergreift, bindet und lenkt, — bis auch die so geschaffene Gestalt durch den Innendruck freiwerdender Gegensätze »gesprengt wird, welche ein Eigenleben der Zersetzung beginnen«[2]). In der Bindung der wesentlichen die Zeit durchziehenden Gegensätze wird eine Seite des sie alle umspannenden Bewußtseins allseitig von dessen Träger zur beherrschenden Geltung gebracht. Im Durchdringen zu solcher notwendigen Einseitigkeit, im Gewinn einer neuen »Lebensstellung« und »Auffassung« wird also dem alten Menschen in gewissem Sinne Gewalt angetan, werden die Rechte der anders lebendigen Grundrichtungen der Seele zwangsweise verkürzt: darin wohl liegt klarer als bei Dilthey[3]) die nicht nur objektive, sondern gefühlte Tragik wahrhaft historischen Tuns. Der große Mensch hat ja nicht nur den Widerspruch der stumpfen Welt zu besiegen[4]), sondern ihn in sich selber zu tilgen. Und gerade er hat dies zu tun, weil er dessen Qual am tiefsten, bis zur Unleidlichkeit tief, zu fühlen hatte. Und wiederum schafft er sich selbst erst durch die persönliche Entscheidung in diesem Widerstreit aus seinem eigenen Blute und in der eigenen Brust den persönlichen Gegner, den er zwar nicht überhaupt vernichten kann, aber der herrschenden Tendenz dienstbar machen muß. »Alle geschichtliche Kraft«, sagt Yorck, »wirkt universal. Tritt eine neue historische Epoche ein, so geschieht dies, weil eine der Grundfunktionen der Lebendigkeit gleichsam die Dominante wird. Einzeln hervorgehoben bestimmt sie den ganzen psychischen Inhalt, ein Bewußtseinsvorgang, der für den Anheber der Epoche, den Eponymen derselben, häufig eine tiefinnere Tragik wirkt und birgt. Von hier aus läßt sich das Leiden der wirklich Großen verstehen, welches im Grunde Eigenleiden ist und nicht in ihrem Verhältnisse zur Welt besteht. Alle mit, um und nach ihm Aufstehenden, wenn auch nicht wie er ergriffen, gleichen ihm doch darin, daß ihre Wirkung eine universale ist, wenn sie historische Potenzen sind. Solche Wirkungsweise gehört in Eins dem Gebiete der Kultursysteme wie dem der Organisation an«[5] [6]).

Denn diese letztgenannte Teilung hat nur wissenschaftlich-tech-

1) So auch Dilthey (VI, 229) unter Hinweis auf ein früher von Yorck (S. 48 f.) angeführtes Beispiel. 2) S. 61.

3) Die Ausführungen von Misch (Dilthey, Schriften V, CIX) scheinen daran nichts zu ändern.

4) Doch liegt auch in diesem psychischen Kontrast eine Tragik: vgl. S. 94.

5) S. 167 f. 6) Diese Unterscheidung bei Dilthey I, 42 ff. und sonst.

nische Bedeutung[1]). Die relative Einheit einer geschichtlichen Physiognomie (mit der auch die vom Leben real und geistig durchformte Landschaft kongruiert[2])) geht durch sie hindurch und erlaubt und fordert, jede historische Äußerung als Symptom einer bestimmten Gesamthaltung des Lebens zu verstehen und zu verwerten: bilden doch »alles Denken und Handeln Manifestationen einheitlichen Lebens«[3]). Relativ ist diese Einheit, weil ihre Strenge von der Kraft der Determinantenbildung abhängt. In dieser liegt die objektive Typik einer Zeitstruktur begründet. Die epochale Grundtendenz schafft für die seelischen Regungen unterschiedliche Wirkungsbedingungen, indem sie die einen begünstigt und ihr Gewicht mehrt, die anderen zurückdrängt und im Gewichte mindert, jegliches Tun in einer ihr innerlich angemessenen Weise sichert und regelt. Darin kommt ein Sinn für die befriedigende Zusammenstimmung des seelischen Ganzen zur Geltung, den Yorck im Anschluß an die Diltheyschen Untersuchungen, auf deren Boden wir uns hier bewegen[4]), in leibnizscher Sprache das Vollkommenheitsgefühl nennt[5]). – Durch ihre Stellung im so entstehenden Kraftfelde erhält jede geistige Tatsache ebensowohl repräsentative Allgemeinheit wie doch auch historische Bedingtheit ihres konkreten Sinnes. D. h. einerseits: Analogienaufweis ist innerhalb der Totalität einer Lebensepoche von höchstem Lehrwert und wird von Yorck selbst vielfach geübt[6]). Dagegen bekämpft er aus innerer Historizität die »Mißkennung der geschichtlichen Besonderheit«[7]): die bodenlose Ausbreitung der vergleichenden Methode, die Verwischung der »psychischen Grenzbestimmungen großer Zeitepochen«[8]), den Anachronismus der Verabsolutierung großer Persönlichkeiten ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Mission und Problematik[8]).

1) S. 131, T. S. 228. 2) Vgl. S. 119. 3) S. 49.

4) Vgl. S. 90, Schriften V 226ff., 266f., 270, 279ff. VI, 186ff. – Dadurch kann bei Dilthey an die Stelle eines Zieles der Geschichte, das Vergangenheit und Gegenwart mediatisiert, in Rankescher Grundstimmung die Aufweisung eines primären Sinnes im »immer Vorhandenen« treten. Geschichte ist überall am Ziele, wie sie allzeit eine »innere Ordnung« der in der Struktureinheit des geschichtlichen Lebens befaßten Systeme (Wirkungszusammenhänge) realisiert: Schriften VII 172. – Freilich drängt sich sogleich der Einwand auf, daß mit der beanspruchten vollen Sicherheit nur die w e s e n s - notwendige Einheit psychischer F u n d i e r u n g s verhältnisse gewahrt ist, nicht die adaequate Erfüllung des S i n n e s ideeller Vernunft- oder geschichtlicher Lebensm o t i v e. Hier zeigt sich trotz weiterführender Ansätze (VII 188) in der begrifflichen Klarheit Yorcks und Diltheys eine Grenze; wir werden noch sehen, woher sie kommt. 5) S. 191.

6) Man vergleiche z. B. für das Zeitalter des modernen Dynamismus: S. 71, 72, 93, 128, 141, 168, 169. 7) S. 104. 8) S. 251.

Unter der Herrschaft einer physiognomischen Determinante ist »der Locus des geschichtlichen Problems die Einheit der Motive, die in gleicher Weise die Handlung und den Gedanken bestimmen, so daß der Gedanke aus der Handlung klar wird und umgekehrt«[1]. Innerhalb dieser allgemeinen wechselseitigen Verankerung und Erläuterung der Faktoren einer geschichtlichen Situation kann aber noch im besonderen e r s t e n s eine Zeitordnung in der Ausbreitung der epochalen Tendenz, z w e i t e n s eine Rangordnung im Ausdruckswert der von ihr ergriffenen Komponenten der geistigen Formenwelt beobachtet werden.

In jener Hinsicht schließt sich Yorck z. B. für die Renaissancebewegung – die Freiwerdung der im Mittelalter gebundenen Kräfte – im wesentlichen und in Widerspruch zu Burckhardt der Thodeschen[2]) Lehre an, »daß die Renaissance im 13. Jahrhundert beginnt, daß im U r s p r u n g die Bewegung eine religiöse war«. Im Geheimen nimmt sie bei Joachim Floris und Franz von Assisi ihren Anfang[3]). Wie die Geschichtswissenschaft überhaupt im Rückgang auf die Motive das Sichtbare hintansetzt, so hat sie insbesondere für die philosophisch entscheidende Ursprungserfahrung die »verborgenen Quellen« und verdeckten Unterströmungen zu erforschen. Yorck macht auch einen Ansatz, ein allgemeines Gesetz der Expansion anzugeben, indem er das dichterische Wort, das ja ebenso darstellende Bilanz wie direkter Ausdruck einer universalen Bewegung ist, aber nur eine beschränkte und mittelbare Wirkung ins Ganze des Lebens hat, der eigentlich vorwärtstreibenden, im Stoffe des Lebens aufgehenden Tat nachordnet: »Das Dichterwort (kommt) z u l e t z t und nicht zu Anfang[4]). Da alle großen Dichterwerke dies bezeugen, ... beschränke (ich) mich darauf zu bemerken, daß Goethes Faust eine Epoche schloß und nicht, wie die modernen Alexandriner uns

1) S. 131. 2) Thode ist allerdings nicht genannt. Auch stimmt die Datierung nicht völlig überein. Wie Joachim v. Floris schon 1202 starb, so sieht Thode in Franz nicht den Anfang, sondern schon den Gipfel einer großen Bewegung christlich-katholischer Humanität, deren »innerste Triebkraft.... das erwachende starke individuelle Gefühl war«, und deren Beginn er in das 12. Jahrh. setzt. (Henry Thode, Franz v. Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 1885, S. 4, 10.)

3) S. 131, vgl. auch S. 83f. und T. S. 205, 214. Joachim v. Floris, auf den schon Lessing in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts« (§ 89) hingewiesen hatte, spielt auf Grund der Forschungen von Neander auch in den Geschichtskonstruktionen Schellings und seines Kreises eine große Rolle: vgl. Schelling S. W. II, IV, 69, 72, 298.

4) So auch Carlyle, Helden usw. S. 133.

immer und immer wieder versichern, ein womöglich äternes Programm, Vorbild für eine lange Zukunft darstellt«[1]): der einsam unbehauste Willensdämon konnte freilich nicht Prototyp für den ersehnten Menschen einer freien, gottinnigen, geschichtlich starken Gemeinschaft des Gemütes sein. »Die neue Denkweise, die kommen muß, manifestiert sich zuerst in und mittels einer genialischen Persönlichkeit und wie immer zuerst im Bereiche der Tat«[2]).

Und in dem zweiten oben genannten Betracht: eine geschichtliche Erscheinung wird ein um so reinerer und bündigerer Ausdruck der führenden Geistesrichtung sein, je inniger diese Erscheinung der Gesamtheit des Lebens verbunden ist – d. h. je ursprünglicher sie aus ihr motiviert ist, je zentraler sie darin verbleibt und je kräftiger sie darauf zurückwirkt; und dann, je direkter die sinnmäßige Beziehung der jeweiligen Bewußtseinsdominante zu dem fraglichen Gebiete geistiger Objektivation ist. Beide Momente wirken zusammen, um unter dem Vorwalten der konstruktiven Willenstendenz die stärkste Triebkraft dieser dynamistischen Zeit klarer durch die politische Handlung bekunden zu lassen, als es die begriffliche Ausformung in staatsmännischer Lehre vermag: »Die Handlungsweise Sixtus V., dessen innerer geschichtlicher Charakter aus dem Milieu Macchiavells hervorgewachsen ist, demonstriert tiefer und in konkreterer Fülle die geschichtliche Bewußtseinsstellung als Macchiavells Abstraktion. Leben ist alles und – das Problem, und die Handlung macht das Wort deutlicher als das Wort sich selbst«[3]).

5. Geschichtliche und systematische Erkenntnis.

a) Kritische Philosophie.

Leben, zumal geschichtliches Leben ist, wie wir gesehen haben, immer irgendwie reflektiert, birgt immer irgendein mehr oder minder ausdrückliches Wissen um sich selbst – so zwar, daß es als symptomatisch gelten kann, wieweit das Leben in dieser Erhellung wirklich geführt, sich in ihr ausspricht, wieweit es von ihr nur als Objekt – wie von außen und real wirkungslos – angeleuchtet wird. Es ist also kein Wunder, daß wir, ehe wir noch eine präzise theoretische Fragestellung betrachteten, in der Dogmenbildung bereits eine ausgeführte Lebensdeutung vorauszunehmen hatten. Jene Bekenntnisformeln bringen symbolisch zum Ausdruck, was wissenschaft-

1) S. 96, vgl. auch S. 133. 2) S. 65.

3) S. 131. Vgl. T. S. 227. Diese Betonung der weltgeschichtlichen Prävalenz des äußeren Tuns findet sich auch bei dem späteren, realistischer denkenden Carlyle.

liche und philosophische Analysis in streng gedanklicher Bewährung, in eigentlichen Aussagen zu Begriff zu bringen sucht. Geistige Bewegungen wie die der Scholastik zeigen, wie schwankend der Übergang von der einen zur anderen Lehre ist. (Auch die Phänomenologie ist – mindestens in einem Hauptteil – im Grunde nicht der Bruch mit dem, was man paradox die natürliche Haltung des geschichtlichen Lebens nennen könnte, sondern deren Radikalisierung. Jede wahre Selbstbekümmerung ist dies nur durch die Entschlossenheit, die Gedanken unbedingt zu Ende zu denken, die das Leben immer über sich selbst hat[1]).)

Die Methode der Philosophie ist also in zwiefacher Hinsicht durch das quasi-naive geschichtliche Leben bestimmt. Sie muß ihm gerecht werden, d. h. ihre Kategorienbildung muß selbst vom Leben her motiviert sein. – Und dies bedeutet zweitens: Philosophie muß sich selbst in den Gang des Lebens einstellen, ihm dort, wo es sich ausspricht, auf die Spur kommen und z. B. die aus der Lebenspraxis erwachsenen, in den Geisteswissenschaften untersuchten und weiterentwickelten Begrifflichkeiten in ihrem Bezug auf uns selbst aufnehmen und zu voller Reinheit des Selbstverständnisses durchbilden und auswerten[2]).

Die Theorie der philosophischen Erkenntnis wird also zum guten Teil die Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zu den anderen Bestrebungen betreffen, in denen sich das Leben über sich selbst Rechenschaft ablegt. Die größte Unmittelbarkeit wird diese Beziehung gegenüber der Geschichtswissenschaft im weitesten Sinne haben: weil diese als Wissenschaft schon in der Sphäre der Philosophie, in der des begrifflichen Ausdruckes, zu Hause ist – und in der Explikation, die sie an der vollen Konkretion des Lebens vornimmt, gewissermaßen zu philosophischen Vordeutungen kommen kann.

Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte ist ganz und gar nicht ein äußeres zwischen zwei selbständigen Größen. Vielmehr: da sich das Leben einer »auf die Fülle meines Selbst gerichteten«[3]) Besinnung als wesentlich geschichtlich enthüllt, so kann es aus sich selbst nur verstanden werden, wenn das in der Philosophie lebendige Selbstbewußtsein sich selber der Geschichtlichkeit überantwortet. Daher gibt es »kein wirkliches Philosophieren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig«[4]). »Bei der inneren Geschicht-

1) So auch Dilthey z. B. Briefwechsel S. 247.

2) Vgl. dazu Dilthey, Schriften I, 21ff.; V, 173. 3) S. 71. 4) S. 251.

lichkeit des Selbstbewußtseins ist eine von der Historie abgesonderte Systematik methodologisch inadäquat« [1]).

Die auf dem Prinzip geschichtlicher Virtualität basierende Erkenntnis, daß die Analyse und Interpretation eines phänomenalen Befundes sich erst im Grunde des überkommenen, lebendig dauernden Motives, in der Ergreifung und Aneignung der echten Voraussetzungen des geistigen Zustandes, der darin wirksamen geschichtlichen Faktoren und in der Entlarvung und Ausscheidung der unechten Bedingtheiten des faktischen weltlichen Lebens vollende, — läßt jede philosophische Selbstbesinnung auch zur geschichtlichen Ursprungsforschung werden. — Der Mensch muß in ernster Besorgnis um sich selbst der Herkunft der in ihm lebendigen Tendenzen nachgehen, sie im Punkte ihres unverfälschten Durchbruchs (nicht ihres ersten Auftretens) aufspüren — dort also, wo sie noch ohne weltliche Verflachung, Überdehnung, Verkümmerung in ihrer eigentlichen Fruchtbarkeit empfunden werden können; und er muß im nacherlebenden Mitgehen sich der Zukunft, die sie in sich tragen, zu wirksamem Vorgefühl vergewissern: nur im Zusammenhang des Lebens zeigt ein Phänomen, was an ihm und in ihm ist, was es als Lebensinhalt bedeutet, was es an erwirkter und wirkender Lebendigkeit enthält: also seinen eigentlichen Seinssinn.

So wird die Philosophie selbst zur geschichtlichen Bewegung und in der Wachheit des Gemüts ihrer tragenden Kräfte teilhaftig. Denn der Zugang zu uns selbst führt durch die Geschichte: aber in uns selbst schwingt die Wünschelrute, die die Schätze der Geschichte erschließt. Das wird noch genauer darzustellen sein. Hier soll es nur der Bestimmung der Philosophie als geschichtlicher und insofern nicht voraussetzungsloser Analysis dienen [2]). Der Anspruch auf eine auch existentiell voraussetzungslose Lebenserkenntnis bekundet nur, daß man in geistiger Blindheit sowohl von den echten wie den verkehrten Voraussetzungen des Daseins absieht. Solche

---

1) S. 69. Bei Schelling dagegen bezog sich der Ausdruck »geschichtliche Philosophie« »nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt desselben«, den sie aus einem geoffenbarten in einen »unabhängigen und selbsterkannten«, in einen konstruktiv begriffenen zu verwandeln hat (S. W. II, III, 136ff.).

2) Dem widerspricht natürlich nicht, daß nach Yorck philosophische Disziplinen wie die Erkenntnistheorie nur »den psychischen Selbstbefund«, keine ihm transzendenten Sätze aus den Einzelwissenschaften zur Voraussetzung haben sollen: vgl. S. 178. — Die Voraus-setzungen liegen in der uns überkommenen, nicht von uns ausgesuchten Daseinsposition, — nicht in wissenschaftlichen Doktrinen, in Sätzen und Satzungen.



»voraussetzungslose Wissenschaft« zeigt damit gerade ihre fatale Voraussetzung — ihr Mißverhältnis zum Leben — an. Sie kann sich der wahren Grundbedingungen des Lebens überhaupt nur deshalb zu entäußern trachten, weil sie zu ihnen ein bloß äußerliches, aufhebbares Verhältnis hat. Das heißt aber: sie schleppt unbedenklich die unechten Bedingtheiten bedenklicher »Selbstlosigkeit« weiter mit sich herum — sie vernachlässigt sie zwar, aber überwindet sie nicht.

Die geschichtliche Philosophie ist somit die eigentlich kritische Philosophie, die den Übergriffen der reinen Vernunft wehrt, diese zur Bescheidung in den Grenzen ihrer Kompetenz zwingt, und die zu materieller Geltung nicht nur den Sukkurs von Form und Stoff sinnlicher Anschauung fordert, sondern darüber hinaus die ganze geschichtliche »vor dem Erkennen gelegene Lebendigkeit in ihr Recht zu setzen« hat[1]). »Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie — gerade wenn sie eine kritische ist — nicht von der Geschichtlichkeit. Ist doch die ganze unkritische Kritik Kants nur geschichtlich zu verstehen, also zu überwinden«[2]). Nicht schon in der Subjektivierung des Objektiven[3]), erst in der geschichtlichen Vergeistigung des Subjektiven wird jeder »metaphysische Rest«[4]) ausgeschieden, kommt gegenüber allen Konstruktionen die wirklich erfahrene Lebendigkeit zum Durchbruch.

b) Kritische Geschichtswissenschaft.

Philosophie kann nicht ohne Geschichte — Geschichtswissenschaft aber ebensowenig ohne Philosophie sein. Ist sie doch selbst erweiterte Selbstbesinnung, die ein in der Empfindung Reales ergreift. »Philosophie der Geschichte allein« — so sagt Yorck in nur scheinbarem Gegensatz zu Dilthey, der sie (aber in ganz anderem Sinne) ablehnt — »ist Geschichte als Wissenschaft« — »man muß nur Philosophie nicht als Konstruktion fassen«[5]). — Gegen die Gefahr bloß archivalischer Beschäftigung mit abgetanen Dingen sichert die von innen diktierte Wahl, die im ontisch Gewesenen das der Kraft nach Aufbehaltene, Gegenwärtige, Zukunftsträchtige gewahrt.

Da solche Resonanz auf das uns Zugehörige das Kriterium der Geschichtlichkeit abgibt, so müßte streng genommen eine Analysis der Gegenwart »Kontrolle für das Geschichtliche gegenüber dem Antiquarischen« und Leitfaden für jede historische Forschung sein, die ja auf

1) S. 178 ff., 193. 2) S. 69. 3) S. 194. 4) S. 69.

5) S. 223. Hier spricht sich der Gegensatz auch zu Schelling (vgl. o. S. 108, Anm. 1) scharf aus.

die geschichtlichen Grundlagen dieser unserer Existenz aus ist[1]). Sie würde in der Schilderung der Lebenslage, in der wir uns befinden und vorfinden, zugleich einen Ansatz geschichtlicher Selbstbesinnung bedeuten, – eine Vordergrundbeschreibung des von uns geführten Lebens nach seinem gegenwärtigen Aspekt: immer noch abstrakt – nicht weil sie das Geschichtliche überhaupt nicht kennt, sondern weil sie die Gegenwart loslöst, einen temporären Querschnitt durch die konkrete Zeitlichkeit legt, während zu einem volllebendigen Verständnis nur durch Rückverfolgung der angeschnittenen Lebensfäden gelangt werden kann. So würde auch diese Analysis von selbst in die Historie münden – »deren wissenschaftliche adäquate Darstellungsweise« also »regressiv sein würde«[1]). In dieser Rückwärtswendung »von der eigenen Lebendigkeit aus«[1]) drückte sich die Anerkennung der exi-

1) Vgl. S. 167. Zugleich spricht dafür der schon besprochene Charakter der Geschichte als eines Reichs der Motive. Geschichte ist nie in synthetischem Fortgang aus vorgegebenen, eindeutig zwingenden Ursachen zu konstruieren; ihre Erkenntnis ist immer nur analytisch durch Aufweis der sich im Lebenszusammenhang noch wirksam betätigenden und sich darin immer erst voll bestimmenden Motive und durch den Rückgang auf deren Ursprung zu gewinnen: mag auch die historische Darstellung um des »künstlerischen Reizes« willen (S. 167) von dieser Richtung abweichen müssen. – Diesen Gedanken der Regression entwickelt Dilthey schon 1865 in seinem Novalis-Aufsatz (Erlebnis und Dichtung', S. 271 f.). – Die Idee, daß die echte Geschichtswissenschaft nur eine Explikation der Gegenwart sei, hat natürlich selbst ihre Geschichte, ehe sie zu der Dilthey-Yorckschen Fassung gedeiht, daß die Lebensgestaltung ihren wahren Boden in dem erfüllten Verständnis des Augenblicks habe, und dieses Verständnis von der aktuellen Verfügbarkeit der konkreten Bedeutung abhängt, die ein Phänomen im Ganzen des geschichtlichen Wirkungszusammenhanges funktionell besitzt. Dieser Geschichte kann ich hier nicht nachgehen. Ich notiere nur, daß schon Schiller (1789) der existentiellen Pointierung des Gedankens recht nahe kommt. Völlig klar entwickelt er die wissenschaftliche Methode der Forschung im Gegensatz zur Technik der Darstellung: »Aus der ganzen Summe der Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben. ..... Die wirkliche Folge der Begebenheiten steigt von dem Ursprung der Dinge zu ihrer neuesten Ordnung herab; der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprunge der Dinge entgegen.« (Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?) – Und ebenso (1800) Schelling in einer transzendentalidealistischen Wendung, deren Formulierung mindestens mißverständlich ist, weil sie das Besondere des inneren Verhältnisses des Bewußtseins zu seinen geschichtlichen Faktoren nicht aufzeigt. Alle Geschichte – wie alles was ist – ist nach Schelling Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseins; der Gehalt dieses Bewußtseins ist durch seine Geschichte bedingt. »Die Historie, welche ohnehin kein anderes Objekt

stentiellen Bedeutung der Selbstbesinnung und damit der Philosophie aus, in deren Dienst dann die Geschichtswissenschaft ihre Funktion am Leben zu erfüllen hätte.

Doch kann diese Formulierung täuschen: in Wahrheit handelt es sich nicht um ein Unterordnungsverhältnis. Vielmehr ist in jeder ernsthaft historischen Forschung philosophische Kraft immanent wirksam. Sie macht durch die Scheidung der Leben spendenden von der toten Vergangenheit und demnach durch die Einbeziehung alles echt geschichtlichen Stoffes in unsre eigne Lebendigkeit Sinn und Rang der geschichtlichen Realitätsfaktoren durch Richtung und Maß der von ihnen mitgeteilten bewegenden Macht bestimmbar. Ausdrücklich gemacht oder nicht — durchdringt die kritische Selbstbesinnung die aufrechte und aufrichtige Geschichtschreibung[1]) mit dem Ernste »ethischer Wertung«, hebt sie über die »Schilderung gleichsam einer natürlichen Abwandlung«, eines bloßen Schau-spieles hinaus und gibt ihr das Rückgrat eines festen Charakters, der sich in ihr ausspricht[2]). »In der Historie ist die richtige Darstellung gebunden an die richtige Wertung«[3]). »Alle wahrhaft lebendige und nicht nur Leben schillernde Historie ist Kritik«[2]).

Aber die Selbstbesinnung — freilich in einem von uns bisher noch nicht beachteten Sinne — wird noch in anderer Weise als durch die Kontrolle der inneren Historizität ihres Gegenstandes für die Geschichtswissenschaft wichtig. Durch die lebendige Hinbewegung des Auffassenden wird das historische Ontische nur gewissermaßen künstlerisch belebt; »die hinzugebrachte, gleichsam eingewebte psychologische Analysis gibt die Dignität der Wissenschaft«[4]). — Diese Erklärung muß nach allem, was vorgegangen ist, stutzig machen. Bewegen wir uns hier nicht im Kreise? Wie kann Geschichtswissenschaft sich auf das Resultat einer Selbstbesinnung stützen wollen, die doch selbst erst in der geschichtlichen Betrachtung zu voller Durchführung gelangt? — Die folgenden Betrachtungen sollen der Lösung dieser Aporie dienen.

---

hat als Erklärung des gegenwärtigen Zustandes der Welt, könnte also ebensogut von dem jetzigen Zustand ausgehen und« (hier zeigt sich freilich die Verflachung des Gedankens in Schellings philosophischer Konstruktion) »auf die vergangene Geschichte schließen, und es wäre kein uninteressanter Versuch zu sehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit strenger Notwendigkeit abgeleitet werden könnte« (Schelling S. W. I, III 590).

1) Vgl. S. 43. 2) S. 19.

3) S. 43. 4) S. 223; vgl. S. 72.

c) Philosophie und Psychologie.

α) Positive und negative Philosophie.

Die Konkretheit jeder Selbstbesinnung ist ihre Geschichtlichkeit. Geschichtlichkeit ist nach Yorck der Charakter des Lebensbewußtseins, der in der Übertragung der Glaubenskraft Christi den absoluten Zusammenhang menschlicher Zugehörigkeit in Gott verankert weiß. Philosophie ist kritische Lebenslehre: Lehre vom Leben nach all seinen Richtungen und Gestaltungen, als welche sich auch die approbierten Seinsgestalten erweisen lassen, bei denen nur zum Zwecke und gemäß der Richtung des äußeren, der Welt verfallenen Lebens von der Herkunft aus dem Lebenszusammenhang abgesehen ist. Sie ist in gewissem Sinne Lehre vom heilen, heiligen Leben in einer positiven Bestimmtheit; aber mehr noch von den Krisen des Lebens im Abfall von dieser Bestimmung, die sich nach der Überzeugung des religiösen Denkers faktisch nur soweit durchzusetzen vermag, wie die reale Wirksamkeit des Glaubens reicht; und schließlich ist die Philosophie auch — darauf werden wir jetzt zu sprechen kommen — Lehre vom Leben ganz abgesehen von der Art, wie es seine konkrete Bestimmung jeweils erfüllt oder verfehlt. Noch einmal: »Leben ist alles und — das Problem«[1]).

Durch den Charakter christlicher Geschichtlichkeit nimmt die Yorckſche Philosophie an der Positivität des Lebens teil. Sie ist Realphilosophie, insofern die Realität katexochen, der Grundfaktor aller geschichtlichen Bildung in ihr lebendig ist. Diese Kraft kommt (so sagt der Christ) — selbst geschichtlich — in der Umkehrung des Sinnes, den »an sich« das Verhältnis des Menschen zu Gott für uns hat, auf dem Wege von Gott her zum Menschen. Aber damit ist nun doch eine gewisse allgemeine, wenn auch vielleicht nicht durchgängige, Sinnhaftigkeit des menschlichen Wesens, seiner Stellung in der Welt und zu Gott, vorausgesetzt — wie wir denn schon solche essentiellen Bestimmungen des religiösen Gefühles konstatiert haben, die doch gerade für den, der ihre ganze Strenge empfindet, durch die Gnade göttlicher Herablassung in Christo ihrer herabziehenden Schwere entkleidet seien[2]). Selbst dies, daß das Leben ohne Gott, d. h. getrennt von Gott, sinnlos sei[3]), kann ja nur dann eine inhaltsvolle Erkenntnis heißen, wenn dem Leben an sich der Drang nach Sinn, damit irgendeine Sinnhabe, schon eigen ist — nur daß ihm der Sinn, den es von sich aus zu erreichen imstande ist, nichtig erscheint gegenüber dem, den es entbehren muß. In der göttlichen Ver-

1) S. 131. 2) S. o. S. 63. 3) Vgl. Katharsis des Aristoteles S. 21.



heißung, die dieses Sehnen stillt, wird dem Gläubigen ein eigenes Anliegen des Lebens erfüllt; der Zusammenhang, den es begehrt und der ihm also nicht ganz und gar fremd sein kann, wird zur Innigkeit eines absoluten Lebensbundes verinnerlicht.

Die Lebenssituation, in der ich mich befinde und primär vorfinde, hat ihre eigene Gliederung in sich. Das Leben hat schon – ganz abgesehen davon, wie ihm Vergangenheit gegenwärtig ist – eine Art querschnitthafte Momentaneinheit des Erlebnisses, seinen immanent-teleologischen Zusammenhang darin, wie der Aufbau der Lebensfunktionen in Erfahrung und Aktion den Aufgaben des Lebens in und mit der Welt gerecht wird: Aufgaben, die weit über die »Anpassung an das Milieu« – wie das unter positivistischem Einfluß gelegentlich Dilthey zu formulieren beliebte – hinausgehen. Im Beitrag zur Lösung dieser Aufgaben hat jedes Erlebnismoment schon sozusagen wesenhaft einen Sinn zu erfüllen, der ihm seine funktionale Bedeutung für das Ganze gibt. Demnach aber ist schon vor jener letzten Konkretion, wo immer geistiges Leben vorhanden ist, Sinnzusammenhang irgendwie da.

Die Tatsache der Existenz erschöpft sich freilich nicht in dem, was begrifflich die conditio sine qua non bewußten Lebens ist; aber dieser Sinnbestand bildet doch so etwas wie ein Schema, in das alles geschichtliche Leben einzugehen hat, und dessen Untersuchung eine eigene und notwendige Aufgabe ist – die Aufgabe der Psychologie. Sie kann der positiven, der Realphilosophie insofern als eine Art negativer, von nur ideellem Inhalt entgegengesetzt werden, als sie von der richtunggebenden Tat des höheren geschichtlichen Lebens und überhaupt von aller geschichtlichen Gegebenheit abstrahiert[1]). »Wesentlich werden die Ergebnisse der Psychologie wie die des Naturrechts« (welches ja auch auf den positiv geschichtlichen Einschlag verzichtet) »negativer Natur sein, und in einem gewissen Sinne wird sich die Schellingsche Scheidung in eine negative und eine positive Philosophie als ein tiefes und geistvolles Aperçu herausstellen«[2]). –

Auch nach Schelling[3]) muß sich ja die ideelle »als die rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die

---

1) S. 69. 2) S. 71.

3) Man mag auch an die Systematisierung dieses Gedankens bei Weiße denken, die Yorck z. B. in dem von ihm viel gelesenen Lotze, der ja Weißes Schüler war, erwähnt finden konnte. Ein Satz aus Lotzes Charakteristik der Weißeschen Lehre sei wegen der gedanklichen Nähe zu Yorcks religiösem Positivismus herangezogen: »Erfahrung – – –, die der Sinne und die des sittlichen und religiösen Bewußtseins, hatte (nach Weiße) als positive Offen-

Philosophie, welche sich auf die Existenz bezieht, d. h. für die positive Philosophie außer sich freilassen«[1]). In jener ist »von Existenz, von dem was wirklich existiert, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinne gar nicht die Rede«[2]); dem entspricht, daß Yorck die Philosophie im Gegensatz zur Psychologie als Einzeldisziplin »Erkenntnislehre« nennt[3]). Für die Psychologie als Logik der Psyche gilt, was Schelling für alle Logik behauptet: »Es könnte zugegeben werden, daß alles in der logischen Idee sei, und zwar so sei, daß es außer ihr gar nicht sein könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existieren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existieren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existiert ..... da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes«[4]). Und wenn Schelling in der negativen Philosophie nur Relationsbestimmungen des Denkens sehen will, so spielt auch Yorck mit dem Gedanken an eine »psychologische Mathematik«, eine »Mechanik der Psyche«, die eine negative Bedeutung und Tendenz haben und nur die »psychischen Bedingungsverhältnisse« aufhellen sollte[5]).

β) Der psychische Zusammenhang.

Diese Psychologie sollte bei empirischem Ausgangspunkt aller Konstruktion entsagen[6]) und damit den Anstoß beseitigen, den eine im Grunde metaphysische Atomistik des Seelenlebens bot. – Wir werden auf die polemische Spitze, die diese Ansetzung hat, noch zu sprechen kommen. Für den Augenblick mag diese Pointierung nur der Hindeutung auf das, was hier als empirischer Ausgangspunkt angesprochen wird, dienen: es ist – in Diltheys Terminologie – der Strukturzusammenhang des »Seelenlebens« gegenüber jeglicher intellektualistischer »Vereinzelung der psychischen Vorgänge«[7]); es ist also jene Zustandseinheit des Lebewesens, die in Wechselwirkung mit dessen Milieu eine zweckmäßige Gliederung bewährt[8]).

Dieser wesenhafte »psychische Zusammenhang« ist für die ab-

---

barung zu lehren, was eigentlich auf jener abstrakten Grundlage (der »denknotwendigen Vorbedingungen, ohne die das Seiende nicht sein kann«) verwirklicht sei.« (Lotze, Metaphysik S. 171 f.) – Yorck nimmt jedoch in den Briefen niemals auf Weiße Bezug.

1) Schellings S. W. I, X, S. 125. 2) Schelling X, S. 125. 3) S. 69.
4) Schelling X, 143 f. 5) S. 56. 6) Ebenda. 7) S. 195.
8) Dilthey, Schriften V, 200.

strakte Selbst-besinnung gewissermaßen das Analogon des geschichtlichen Syndesmos für die konkrete. Und daher gelangt diese Art eigentlicher Psychologie im Gegensatz zur nur experimentellen bis zur Wesenhaftigkeit des Seelischen, wenn auch noch nicht zur Positivität der geistigen Lebenswirklichkeit. »Der Selbstbetrachtung sind nicht einzelne Empfindungen, Vorstellungen gegeben, sondern zusammenhängende ganze Verhaltungen«[1]), zu deren Einheit jede einzelne, qualitativ unzerlegliche, aber nur als Faktor des Ganzen wirksame und verständliche seelische Grundfunktion in unaufheblicher Gemeinschaft, wenn auch mit wechselndem Gewichte gehört. Die psychologische Analyse geht der Artikulation dieser primär erfahrenen, differenzierten Einheit nach. Sie versteht die einzelnen seelischen Verhältnisse aus diesem Kontext heraus, der, wie er durchgehend seine Kraft bewährt, durch die Reflexion Punkt für Punkt verifiziert werden kann. Denn — mag man auch einzelnes aus, nicht außer diesem Konnex im Auge haben, so gilt doch sogar für »fremdes« Leben: es ist als Leben, d. h. als Zusammenhangseinheit, notwendig immer seiner ganzen Grundstruktur nach gegenwärtig, weil alle seine Glieder nur vom Ganzen des eigenen transponierten Wirkungszusammenhangs her, seine Tendenzen nur aus eigenen Motivmöglichkeiten verstanden werden können, und so jedes Teilstück »die Marke des lebendigen Zusammenhangs gleichsam als psychische Orts- und Wertbestimmung an sich trägt«[2]). Die seelische Transposition schafft nur durch eine Veränderung der Tonstärken eine neue Akzentuierung derselben inneren Grundverhältnisse, wie sie im eigenen Lebensgefühl verdichtet vorliegen und durch die Welthaftigkeit alles menschlichen Daseins bedingt sind. So ist nicht nur der Gegenstand der Psychologie, sondern auch das Erkenntnisorgan alles Lebens der Mensch in seiner »strukturierten einheitlichen Lebendigkeit«[3]).

Daß es sich hier nicht, wie Ebbinghaus Dilthey vorgeworfen hatte, um eine unklare Vermengung von Objekt und Mittel der Forschung, sondern um eine letzte geisteswissenschaftliche Notwendigkeit handelt, daß von diesem Zusammenhang als primärer Gegebenheit, »von dem Ganzen des Erlebnisses als Organon des Verstehens«[4]) auszugehen und mit ihm zu operieren sei, darin sekundiert Yorck dem Freunde in dessen Auseinandersetzung mit der »erklärenden«, besser — der konstruktiven Psychologie jener Zeit. Ja, er hält diese

---

1) S. 203. Vgl. Dilthey, Schriften V, 204; VII, 13f.
2) S. 198. 3) S. 203. 4) S. 198.

Überzeugung ihrem ganzen Umfang nach auch gegen Diltheys bedenklich scheinende Einschränkungen aufrecht. Dieser spricht den Bewußtseinszusammenhang zwar selbstverständlich als direkt erlebt, im Verlauf der Debatte jedoch nicht vollkommen sicher als direkt gegeben an: wobei unter Gegebenheit die Verfügbarkeit für die thematisch absondernde und abgesonderte, wissenschaftlich allein relevante Erfahrung zu verstehen sein soll. Die distinkte, klardeutliche Auffassung, die aufmerksame Beobachtung könne nie den ganzen Zusammenhang zum Bewußtsein bringen, sondern immer nur probierend oder erinnernd den Übergang einzelner Vorgänge ineinander aufs Korn nehmen[1]). Nur diese Einzelfälle seien strikte gegeben und dienen als Beispiele, aus denen dann »der allgemeine Begriff des Strukturzusammenhanges abstrahiert und auf das Ganze des Seelenlebens übertragen« wird — wie Dilthey im Anschluß an eine von Stumpf vorgeschlagene Formulierung sagt[2]).

Damit wäre denn die Vorfindlichkeit des Strukturzusammenhanges als eines übergreifenden Ganzen hintangesetzt. Statt daß die psychologische Betrachtung von ihm als bleibendem Prinzip ausgeht, geht die Reflexion von ihm ab, freilich mit dem Ziele, ihn schließlich und mittelbar, aber zu ganz sicherer Gegebenheit zurückzugewinnen. Eine so strenge Einschränkung des Begriffs der Gegebenheit läßt die Einheit der Lebensbewegung, aus der die Psychologie erwächst, nicht zur Geltung kommen; sie nimmt der Psychologie die Möglichkeit, sich auf die Legitimation durch ein Erleben zu berufen, in dem sie doch nach einem Ausspruch Diltheys »ihre festen Wurzeln behalten muß, soll sie gesund und hoch wachsen«[3]). Davon ist keine Rede mehr, wenn schon die Ansetzung, nicht nur die Klärung des Zusammenhanges einem induktiven Verfahren anheimgestellt, wenn die Sinnanalyse eines situativ einheitlichen Lebensverhaltens dem Beschreiben eines im Mitgehen beobachteten Zeitfüllsels, eines bloßen Her- und Hervorganges geopfert wird.

Der Unterschied der Lebenserhelltheit wird durch solche isolierende Begriffsverwendung verabsolutiert. Es geht gar nicht an, nur das durch die Aufmerksamkeit besonders belichtete und dadurch abgehobene Stück des Gesamtkontextes als gegeben anzusprechen: zur eigentlichen Erhellung jeglicher Einzelheit als eines Lebensphänomens gehört nicht nur die Verfolgung ihres Ablaufs als

---

1) Dilthey im Briefwechsel S. 204ff.
2) Dilthey, Schriften V, 238f., vgl. Briefwechsel S. 205f.
3) Dilthey V, 173.

Vorgang, sondern auch und gerade die interpretative Klärung ihrer Bedeutung[1]) an der Stelle, die sie einnimmt, d. h. der Aufweis der Bezüglichkeit, die sie im Rahmen des ganzen jeweiligen Lebenszustandes hat: dieser ist also echter Lebensbesinnung, wahrhafter Analysis immer als Grundlage gegenwärtig, notwendig als Hintergrund mitgegeben[2]). Einer Forschung, die das Einzelne nur als Einzelnes sieht, ist es eben nicht in seiner lebendigen Bedeutsamkeit präsent: nicht als lebendiges und nicht in lebendiger Weise.

Leben läßt sich nur aus sich selbst verstehen; tritt man ihm sachlich gegenüber, so begegnet es als Sache, als extensive statt als intensive Größe. »Abhängigkeiten werden primär erfahren, sonst könnten sie nicht erreicht werden von einer Methode, die alogisch nur ein Nebeneinander kennt. Alle der Physik, insbesondere der Chemie entnommenen Tropen: Anziehung, Verschmelzung der Einzelempfindungen setzen das Zusammenhangserfahrnis voraus. Assoziationen sind an sich begriffliche Übertragungen der strukturellen Zugehörigkeit«[3]). Synthese des Zusammenhangs aus zunächst diskreten Elementen mag für das Seiende notwendig sein: denn da handelt es sich um geistige Wiederaneignung des Fremdgewordenen, aus dem Lebenszusammenhang Herausgestellten und nun Auseinandergefallenen: dies muß durch Unterlegung, »Hypothese« eines objektiven nach Analogie des innerlichen Zusammenhangs verbunden und durch diese Angleichung dem Leben zugebildet werden. Wo aber das Leben mit sich selbst zu tun hat, da steht es nicht solchen Aussonderungen und Zerfällungen gegenüber, da braucht die Abstraktion zur Sache nicht erst rückgängig gemacht, der Zusammenhang des Lebens nicht erst gliedweise konstruiert oder rekonstruiert zu werden. –

In Wahrheit hat auch Dilthey in seiner eigentlichen psychologischen Arbeit immer diesen Blick aufs Ganze gehabt. Die Zweckmäßigkeit, die er im psychischen Zusammenhang findet, ist durch das Verhältnis der Lebenseinheit zu den Umständen, denen sie sich einzupassen hat, bedingt. Jedes Moment in der Bewegung von Reiz zu Gegenwirkung ist durch seine Leistung im Dienste der Entwicklung, Festhaltung und Steigerung von Lebenswerten charakterisiert[4]).

1) Vgl. dazu Dilthey selbst, Schriften V, 173 f. 2) Vgl. S. 184.

3) S. 196. Die Betonung der sekundären Natur des Assoziationsbegriffes (vgl. auch S. 198) stellt einen Einwand dar, der sich gegen diesen in der Unzulänglichkeit richtet, wie Dilthey die Einwirkung des »erworbenen Zusammenhanges« in das Gegenwartsbewußtsein als rein assoziativ und daher innerlich unverständlich erklärt. Vgl. dazu und zu dem ganzen Fragenkomplex jetzt: Ludwig Landgrebe, Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften.

4) Vgl. Dilthey V, 217.

So hat also schon die bloß wesensmäßige Fundierungsreihe: Wahrnehmung — Gefühl — Wille prinzipiell ihren Sinn in den Lebensaufgaben des Individuums, wenn auch die Erfüllung dieses Sinnes im einzelnen von der (nicht notwendig und nicht bloß sinngemäßen) Art des Fortschreitens abhängig ist: Wesensgesetzlichkeit ist der Sinngesetzlichkeit nicht völlig heterogen; sondern wie diese an jene gebunden ist, so ist jene von vornherein nur als der Rahmen für den motivgerechten oder unrechten Vollzug geistiger Akte anzusehen. Diese — durch die Rücksicht auf die gesamte Lebenssituation verständliche — Ausdehnung des teleologischen Prinzips auf den ganzen Strukturzusammenhang macht es auch sachlich begreiflich, daß weder Yorck noch Dilthey die Scheidung von Fundierung und Motivation vorgenommen haben, durch die erst die Abhebung der geistigen Sphäre, insbesondere qua Vernunftsphäre möglich ist[1]). —

d) Psychologie und Geschichtswissenschaft.

Trotz der Unklarheit, die dadurch häufig der Formulierung und manchmal auch dem Gedanken anhaften muß, ist also die eigentliche Absicht dieser Psychologie ganz ohne Zweifel auf Leben als (im weiteren Sinne) geistiges Leben gerichtet. Beleg dafür ist nicht nur die beherrschende Stellung, die in Yorcks Lebensinterpretation der Begriff des Motives einnimmt, sondern eben der schon erwähnte und jetzt sich rechtfertigende Anspruch, psychologische Analysis zur wissenschaftlichen Grundlage der Geschichtschreibung als Geisteswissenschaft zu machen. Wie die philosophische Selbstbesinnung nur durch geschichtliche Ursprungsforschung konkret wird, so wird diese selbst erst durch die Rückführung der geschichtlichen Lebendigkeit auf die variable Zusammenstimmung der geistigen Grundfunktionen letztlich verständlich, wahrhaft zur Wissenschaft und philosophisch verwertbar. »Geschichte als Wissenschaft kann nur Psychologie der Geschichte sein[2]).« Keine Philosophie ohne Geschichte, aber auch keine

1) Bei Yorck kommt hinzu, daß ihm die Unterscheidung zwischen seelischem und geistigem Menschen in einer anderen Linie verlief: in der, die Paulus im 1. Korinther-Brief (15, 44 ff.) vorgezeichnet hatte. Der geistige Mensch war danach derjenige, der als Glied des konkreten geschichtlich-religiösen Syndesmos durch die Einigung in Gottes Geiste die positive Umwertung der existentiellen Grundbestimmung des Menschen erfahren durfte. Demgegenüber konnte die aus abstrakter Selbstbesinnung hervorgegangene Psychologie, die von den eigentlichen Existenzfragen absah und nur die ideellen Grundzüge des Lebens festlegte, nicht schon selber als Pneumatologie, gerade darum aber als allgemeine Grundlage der Geisteswissenschaften gelten.

2) S. 72.



Geschichtswissenschaft ohne systematischen Rückhalt an der Psychologie. Durch die Rückbeziehung der geschichtlichen Wirklichkeit auf die allgemeinen Sinnmöglichkeiten, die der geistige Kosmos in sich beschließt, hoffte Yorck der »Historizität des Bewußtseins« gerecht werden zu können, ohne sich einer »Metaphysik der Bewegung« schuldig zu machen, die — »das ist seit Platons Kritik der Heraklitischen Schule ein für allemal klargestellt« — alle Erkenntnis und Erkennbarkeit aufheben würde[1]).

Die prinzipielle Möglichkeit, das individuelle geschichtliche Vorkommnis in dem Rahmen einer allgemeinen Gesetzlichkeit zu begreifen, liegt also in der Welthaftigkeit des Lebens beschlossen. Die Einheitlichkeit des Verhaltens, in dem sich die Lebenseinheit gegenüber den Eindrücken und Einwirkungen der Außenwelt durchzusetzen versucht, läßt sich in einem durchgängigen Zusammenhang geordnet ineinanderarbeitender Funktionen darstellen, also nicht durch ein umgreifendes Gestalt-, sondern ein durchgreifendes Bildungsgesetz, das den Bereich der wesensmäßig möglichen und sinnmäßig bündigen Konstellationen und Übergänge umgrenzt.

Wie aber innerhalb dieses Bereichs die Auswahl und der konkrete Vollzug solcher Möglichkeiten erfolgt, das hängt davon ab, welche Kraft und Bedeutsamkeit die einzelnen Faktoren im lebendigen Gefüge zu gewinnen vermögen. Daraus ergeben sich typische Über- und Unterordnungsverhältnisse, die sich in negativem Betracht sogar zu einer Art geistiger Proportionslehre zusammenstellen lassen. Schon 1886 finden wir in Yorcks Briefen — in freilich befremdlicher Formulierung — die schon erwähnte programmatische Forderung einer rein empirischen »psychologischen Mathematik«, einer »Mechanik der Psyche«, die allerdings nur in beschränktem Maße — vorwiegend im Verhältnis des Reizes zum Seelenleben — vom Experimente Gebrauch machen kann. Und sie soll nur die »negative Tendenz« haben, »die Stärkegrade der Funktionen festzustellen, bei deren Überschreitung eine Gesamtgleichgewichtsstörung eintritt«, die Einschaltung des Lebens in seine Welt also nicht mehr die normalen und für die Daseinsbehauptung notwendigen Leistungen zu erbringen vermag. Nur noch »beschreibend zu charakterisieren«, nicht mehr »genau zu konstatieren« scheint dann aber schon jenes ‚motorische', d. h. nach Regeln der Motivation verständliche Verhältnis des Übergangs von Funktion zu Funktion zu sein, wo »die Stärkegrade des Motors den Effekt, auch nach seiner Richtung, bestimmen, ein Verhältnis, das die überragende Gesamtzuständlich-

1) S. 71.



keit modifiziert, wie sie hinwiederum dadurch bestimmt wird«[1]). Das Vorwiegen und die Begünstigung gewisser Regungen läßt eine Zeitlang bestimmte permanente Tendenzen des Lebens groß werden und zur Vorherrschaft gelangen und führt zur Ausprägung von Charakteren, die nach den Prinzipien geistiger Konvergenz und Divergenz eine eigentümliche Zusammengezogenheit auf typisch zusammenstimmende Züge aufweisen. Eine Entwicklung, die auf eine funktional befriedigende Konkordanz der Einzelmomente aus ist und also von einem immanenten Zweckmäßigkeits- oder Vollkommenheitsgefühle vorwärtsgezogen wird[2]).

Freilich gibt der so angezeigte Aspekt so wenig schon die volle Lebenswirklichkeit wie das Individuum im Typus aufgeht. So werden sich zwar an jeden einzelnen Charakterzug je nach seiner Festigkeit und Vordringlichkeit mehr oder minder stark motivierte Erwartungen anschließen; es bildet sich um jenen Kristallisationspunkt ein mitgegebener Horizont verträglicher geistiger Komponenten, und es ist ein anderer Umkreis damit unverträglicher Eigenschaften stillschweigend ausgeschlossen. Aber weder ist jener Horizont eindeutig bestimmt, noch ist es sicher, daß sich das immer irgendwie unstimmige, unausgeglichene und unfertige Leben dieser rationalen Typik widerspruchslos einfügt, noch fühlt sich der Mensch — zumal der religiöse Mensch — durch all diese Sinncharaktere und Sinnbezüge in letztentscheidender Weise, seiner existentiellen Bestimmung nach, betroffen[3]). Die Person ist »in ihrer Lebendigkeit auch nicht durch Charakterbestimmungen zur deckenden Beschreibung zu bringen«[4]). Geschichtliche Wirklichkeit hat immer »etwas Inkommensurables«[5]); sie kann immer auf Kategorien bezogen werden, sie geht aber nie in kategorialen Schematen auf.

Wohl aber ist es diese kategoriale Befassung und Nachformung, die die Unterlage für eine wissenschaftliche geschichtliche Betrachtung abgibt. Erst ihre bewußte Verwendung gibt einem seines Sinnes und Rechtes vergewisserten Verfahren die sichere Handhabe, die Struktur des geschichtlichen Lebens von innen heraus und aus seinen Elementen zu erhellen und systematisch herauszuarbeiten. So ist es verständlich, daß Yorck den von Dilthey ausgebildeten Typus-Begriff enthusiastisch als »Lebensmaß«, »als geschichtliche Kategorie«

1) S. 56 f. 2) S. 191.

3) Über den »nonsens« eines Begreifens der Freiheit: S. 8. 4) S. 180.

5) S. 207: Zustimmung zu den Schlußworten der Anmerkung zu Diltheys Ideen, V. 240.

begrüßt, deren Schlüssel »die feinsten und schwierigsten Schlösser öffnet«[1]). Dieser Begriff erlaubt den Einblick in das innere Bildungsgesetz der Einzelpersönlichkeit, aber auch — da die »Person die eigentlich geschichtliche Größe ist«[2]) — in den Aufbau ganzer geschichtlicher Epochen: findet doch alles, was wir an anderer Stelle über geschichtliche Physiognomik gesagt haben, in der psychologischen Analysis seine Stütze, Bestätigung und den letztlichen Ausweis seines Rechtes.

Die Deutung geschichtlicher Lebensbezüge erfolgt also dem Zeugnis der Selbstbesinnung gemäß. Geschichtliche Forschung geht, getragen von dem Untergrund der eigenen Motivmöglichkeiten des Forschers[3]) dem Motivzusammenhang des zu ergründenden Lebens nach: suppliert ihn einerseits und läßt sich auch wieder von ihm belehren und in noch fremd gebliebene Gänge des Lebens einführen. Die Theorie der geschichtlichen Erkenntnis verfolgt diese Vermählung von Leben und Leben, das Verstehen der Geschichte aus dem bereitliegenden »psychischen Kapitale strukturierter Lebendigkeit«[4]). Sie zeigt die Interpretationskategorien und die Relationen auf, in denen die Hinüberspielung des innerlich erfahrenen Lebensgesetzes in das vorliegende geschichtliche Leben vor sich geht. Sie deckt damit eine — gegenüber den zunächst notwendigen empirischen Feststellungen — apriorische Formung jenes anfänglich ontischen, dem geschichtlichen Verständnis vorgegebenen, aber geschichtlich qualifizierten Stoffes auf[5]). Geschichte ist nicht nur insofern »Empfindungsrealität«, daß sie ihren Bestand in der Fortdauer einst rege gewordener Kräfte hat, die wir noch immer — als überkommenes Erbteil — in uns tragen, spüren und frisch halten, sondern auch insofern, daß sie nur durch eine aus unserem eigenen Innern stammende Vertrautheit mit den Bewegungen geistigen Lebens überhaupt ein verständliches Dasein für uns hat.

»Aber es ist dies keine abstrakte Apriorität«[6]): es steht uns nichts gegenüber, das uns innerlich fremd wäre und das wir nur dadurch zur Aneignung bringen können, daß wir ihm in gedanklicher Konstruktion einen nur dem eigenen Wesen entlehnten Zusammenhang unterlegen. Sondern was als Leben das unsere als verwandt, als zugehörig berührt und in sich hineinzieht, wird aus der Sinngesetzlichkeit verstanden, die nach dem Zeugnis der inneren Erfahrung dem geistigen Leben als solchem und daher nicht nur unserem, sondern allem persönlichen Leben eignet, und die also

1) S. 191. 2) S. 109. 3) Vgl. S. 198. 4) S. 223. 5) Ebenda. 6) S. 223.

auch von allem Leben angesprochen und in Anspruch genommen werden kann. »Trenne ich behufs Verständlichmachung den lebendigen Vorgang, so kommen auf die eine Seite die psychischen Kategorien zu stehen, von denen man sagen könnte, daß sie an den Stoff herangebracht werden, wenn nicht der Stoff eigen Fleisch und Blut wäre«[1]).

Die generelle Identität des Menschlichen erlaubt, das Schema der eigenen Lebendigkeit auf dem Grunde der anderen Seele zu rekognoszieren. Zugleich kommt auf eben diesem Grunde die Abwandlung zur Abhebung und Geltung, die das fremdpersönliche Wesen dieser von uns anders erfüllten, variabel konkretisierbaren ideellen Struktur gibt. Aneignung und Selbsthingabe sind hier eins. »Die Aneignung ist zugleich eine erweiternde Entäußerung«[1]) — erweiternd, weil in solcher Einfühlung und Inanspruchnahme, die noch von existentieller Solidarität (Einsfühlung) wohl zu unterscheiden ist, die Grenzen der aktuellen eigenen geistigen Wirklichkeit überschritten und die des Lebensverständnisses hinausgerückt werden: eine neue Art — doch nur ideeller — Transszendenz. Indem sich mein in der Transposition verbrachtes Leben ideell einem anderen fügt und einfügt, erlebe ich — an sich aber nur in gedanklicher Unverbindlichkeit und insofern nicht in realer Sinnesänderung — eine Verschiebung des Gewichts der seelischen Grundfunktionen aus dem labilen Gleichgewicht, das sie bei mir gefunden haben, in eine neue Gleichgewichtslage, aus der ich nachzuerleben, wenn auch nicht originär zu leben, fähig werde. Anders ausgedrückt: auf dem S p i e l-feld des Verstehens findet in Anlehnung an vordeutend vorgefundene menschliche Züge eine Umgruppierung der inneren Streitkräfte, eine Verlegung der seelischen Akzente statt, bis eine neue menschliche Gesamtposition nachgebildet ist, aus der alle bekannten Äußerungen des befragten Lebens den Spielregeln der inneren Erfahrung gemäß und mit Vertiefung der äußeren Wahr-scheinlichkeit[2]) zu überzeugendem Zusammenhang und größtmöglicher Übereinstimmung hervorgehen.

Diese »Beschäftigung mit sich selbst im Anderen«[3]), dieses Verständnis geschichtlicher Lebensverhältnisse erweitert mehr und mehr den Blickkreis des Individuums für auch ihm eigene sinnhafte Lebensmöglichkeiten außerhalb derer, die es in sich selbst, in seinem Stande und seiner Zeit, ja in seiner Aszendenz verwirklicht findet, und schützt es davor, das Zufällige in seiner Lebenslage und in seinen

1) S. 223. 2) Vgl. S. 223, 253, 255. 3) S. 101.

Lebensmaßen durch Versteifung zu verabsolutieren: eine »innere geschichtliche Bereicherung«[1]), »ein höherer Vorgang der Vergeschichtlichung des Menschen«[1]).

Also heißt Erweiterung, Bereicherung auch Entäußerung; Entsagung des Eigendünkels: freie Preisgabe der eigenen unaufgeblichen Wirklichkeit an das Bewußtsein ihrer Endlichkeit; Preisgabe des Glaubens, in ihr das Richtmaß alles Lebens und das Ausmaß der Zukunft zu besitzen.

Denn nicht so sehr darum handelt es sich, daß im Verstehen das gemeinsame Grundwesen immer reiner sich ausspricht, je tiefer das Verstehen dringt — nur so werde ich ja für den Anspruch fremder Eigenart frei —: vielmehr darum, daß im Begreifen des Reichtums menschlicher Möglichkeiten die Endlichkeit des eigenen Seins und Tuns tiefer eindringlich wird, daß wir frei werden für die Anerkennung menschlicher Möglichkeiten in ihrer unabschließlichen Vielfalt und Bedeutsamkeit und so das Wesen des Menschen in der Geschichte der Menschheit, in der Fülle der immer endlichen Verwirklichungen menschlichen Wesens suchen[2]).

In der gemeinsamen Sinnbegabtheit besteht eine ideelle Zugehörigkeit von Mensch zu Mensch, die freilich noch nicht den realen Halt existentieller Gemeinschaft gewährt, die aber doch in alle Ferne von Raum und Zeit eine primäre Verbindung mit unseren Mitmenschen ermöglicht. Wir alle gehören durch die Anerkennung ein und derselben Gesetzlichkeit zu einem einigen Reiche des Geistes. Solcher übergreifenden Einheit setzen die für dieses Verhältnis belanglosen leiblichen Sonderungen keine wesentlichen Schranken; der Sinn vereinzelt sich nicht mit dem Sinnlichen und haftet nicht an der sinnlichen Gegebenheit; Geist spricht direkt oder doch ohne konstitutiven Anteil der somatischen und ontischen Zwischenträger zum Geiste. Alles, was wir in dieser Hinsicht über die konkrete Verbundenheit durch die Einigung im Geiste Gottes gesagt haben, gilt schon für den Verständnisrapport, der durch die humanitas in einer weniger substantiellen, aber umfassenderen Bedeutung garantiert ist: wir sprechen nicht nur die Glieder der geschichtlichen Lebensgemeinschaft, sondern alle Wesen von unserer geistigen Lebendigkeit als unsere Mitmenschen an — mag das so bekundete Zugehörigkeitsgefühl immerhin erst durch die Teilhabe an der virtuellen Einheit des geschichtlichen Lebens seine eigentliche Konkretion und letzte Innigkeit gewinnen.

---

1) S. 223. 2) Vgl. Dilthey, Schriften VII, 225.

Das Zwielicht, in das so die Gedanken über die humanitas rücken, ist kein zufälliges und vermeidliches. Wir haben zwar, dem Winke über negative und positive Philosophie folgend, die Auseinanderlegung in das, was die abstrakte und was die konkrete Selbstbesinnung lehrt, vorgenommen: und dies in einer Schärfe, die die Briefe selbst nicht kennen, in denen beides vielmehr ineinander spielt — wie denn für Yorck sicherlich nicht nur der positive Sinn, den das Leben in der Paradoxie christlicher Geschichtlichkeit gewonnen hat, sondern auch der allgemeine Sinn, dem es eo ipso als geistiges untersteht, auf Gott zurückführen. Und ebenso ist es ja in aller Verwandlung derselbe Mensch, der durch den geistigen Charakter definiert und der durch göttliche Gnade reformiert, in den Verband geschichtlichen Lebens gesetzt ist und nur aus dessen Kraft west: »Daß der Mensch der Geschichte ..... ein anderer sei als der der Psychologie — von wem wird dies behauptet?«[1]).

Aber andererseits ist denn doch die gewaltige Spannung zu bedenken, die bei dem ernst genommenen Begriff des geschichtlichen Menschen (im Yorckschen Sinne) zur Festhaltung dieser Identität gehört, in der die allgemeinen Sinnbestimmungen des Lebens zugleich bewahrt wie auch in einen höheren Sinn aufgehoben sind. Die Virtualität geschichtlichen Lebens tritt zu den anderen, den eigentlich »psychologischen« Lebenscharakteren, die für sich keine volle Konkretion ergeben, nicht nur als krönender Schlußstein hinzu — wie es in der diskursiven Betrachtung erscheinen könnte —, sondern gehört durch die Verankerung in Gott zum Fundament alles Lebens. Dem Vollkommenheitsgefühl, das — wie wir sahen — alle menschliche Entwicklung dirigiert, entspricht ja keine natürliche Vollkommenheit, sondern ihm steht die unendliche Bedürftigkeit des religiösen Menschen gegenüber. Das natürliche Leben verendet im Tod. Geschichte heißt Teleologie. Denn geschichtliches Leben ist in Gott und durch Gott vollendlich. Dem Christen müßte bei der Endlichkeit unserer Vermögen und der Sündlichkeit unseres Wesens das tiefste Sehnen nach einem zulänglichen, in sich einstimmigen Sinn unseres Daseins sinn- und hoffnungslos erscheinen, wäre diesem Durst nicht die Verheißung der Fülle gegeben, würde dieser Ohnmacht nicht durch die Macht Gottes abgeholfen. Gnade ist eben eine innere Not-Wendigkeit, keine äußere Zutat des menschlichen oder menschheitlichen Lebens; in geschichtlicher Tat wirklich geworden, kann sie nur in der Einigung mit dem geschichtlichen Leben, das sie als Kraft in sich trägt, wirksam bleiben.

1) S. 199.



Notwendigkeit, Erlösung aus der Not: Durch diese befreiende und rettende Mission ist denn doch die heutige Geschichtlichkeit des Lebens mit der Zeit, die in jene Not geraten und in ihrem alten Wesen an ihr zugrunde gegangen ist, innerlichst verbunden. Sie ist nur als die Erhebung aus diesem Abgrunde zu verstehen, sie nimmt von solcher Heilung des menschlichen Lebensbewußtseins ihren Ausgang und findet darin ihren Sinn und ihr Ziel. So steht Christus für Yorck zwar am Eingang der Welt persönlich-geschichtlichen Lebens, aber im Mittel- und Angelpunkt der Welt providentiellen Geschehens [1]). Geschichtliches Verständnis wird damit in seiner Tiefe teleologisches Verständnis – in seiner Tiefe, d. h. in der Lebenstiefe des gläubigen Menschen. Und darum, weil sich so in der Geschichte Himmel und Erde als eins erweisen, ist es für Yorck ein Vorwurf auch gegen den Historiker Ranke, die Motive des Glaubens als Forscher, wenn auch nicht in seiner Privatexistenz, hintangesetzt zu haben: Er hat sich so die Empfindung für den »letzten Sinn« der Geschichte verschlossen [2]).

Auch in dieser seiner Auffassung von der Teleologie der Geschichte und von der Bedeutung einer entschiedenen Vergangenheit in gegensätzlicher Gebundenheit an eine historisch gegenwärtige bewegt sich Yorck also in den Bahnen der christlichen Geschichtsphilosophie und besonders der Schellingschen. Aber zu ihrer Begründung hatte er doch neue methodische Möglichkeiten bei der Hand. Schelling hatte als Stadien der Heilserfüllung zu den vorchristlichen Epochen des Moses, Elias und des Täufers Johannes eine Konstruktion der christlichen Heilsgeschichte aus Vordeutungen der Evangelien erschlossen: Es folgen auf dieser Grundlage und in Übereinstimmung mit Joachim v. Floris das petrinische, paulinische, johanneische Zeitalter der christlichen Gemeinschaft aufeinander [3]). – Bei Yorck verband sich das Moment des Glaubens als Element einer höheren Empirie viel inniger mit den Notwendigkeiten psychohistorischer Innenerfahrung. Er brauchte nur in jene von Aristoteles über Leibniz tradierte Erkenntnis, daß in allem Leben die Tendenz auf Vollkommenheit angelegt sei, die von Männern wie Herder vor-

1) Darauf bezieht sich wohl Yorcks Zustimmung wenigstens zur These der Branißschen Arbeit über Schleiermachers Glaubenslehre: S. 112f. — Der so begründeten Einheit teleologischen Geschehens als singulärer Totalität entspricht im dogmatischen Ausdruck übrigens die Eingeborenheit des Sohnes, durch den sich Gott in der Welt offenbart.

2) S. 60. Vgl. dazu Dove, Ausgewählte Schriftchen II, 198.

3) Schelling, Sämtliche Werke II, 4, 303.

gebildete, seit Ranke unvergängliche Besinnung hineinzutragen, daß dieses Ziel kein zeitlos-ungeschichtliches sei, sondern daß einzig und allein »aus unserem Dasein, unserer Vergangenheit unser eigenes Ideal« erwachse[1]) — ein inneres Lebensprinzip, in dem allein die »Erfüllung der Realität« zu finden ist[2]): so konnte ihm auch kein Zweifel walten, worin das lebenschaffende Motiv, die wirkungskräftige Arché und in deren Aktualisierung das Telos gerade jenes konkreten geschichtlichen Lebens, dem er angehörte, beständen. Verkündete doch die Begnadung mit dem Erbe der Gotteskindschaft dem sehnsüchtigen Harren der Schöpfung Erfüllung und Befreiung im *σύνδεσμος τῆς τελειότητος*. Eine Glaubensverheißung, die in der Wahrung der Glaubenskraft angeeignet und wirksam wurde. — Nicht anders als so kann meines Erachtens Yorcks Ablehnung einer natürlichen Vollkommenheit, der die Gnade nur Zutat ist, und seine Betonung des Vollkommenheitsgefühles als psychische Wurzel geschichtlicher Kategorien begriffen werden. Und nirgends zeigt sich deutlicher als hier der Versuch eines Absehens von metaphysischen Konstruktionen bei Festhalten und bloßer Interpretation der Aussagen des religiösen Transzendenzerlebnisses als innerer Realität.

So steht auch hier letztlich, wie religiöse Individualität gegen irreligiösen, ungeschichtlichen Individualismus, religiöse Humanität gegen irreligiösen, ungeschichtlichen Humanismus. Die geistige Wesenseinheit, die sich in der ideellen Zugehörigkeit von Leben und Leben manifestiert, ist ein kraft- und markloses ewiges Schemen ohne »Humanität als gestaltende Kraft«[3]), ohne den geschichtlich gewordenen realen Zusammenhalt der Glieder e i n e s lebendigen Leibes der Gemeinschaft. Der religiös-geschichtliche Gnadenverband — um diese Mitte kreisen alle Gedanken Yorcks, und auf sie müssen auch wir immer wieder zu neuem Ausgang zurückkommen — ist dem Christen der Zusammenhang jener höchsten Lebendigkeit, die konkrete Selbstbesinnung — Besinnung auf die Konkretion seines Lebens — vorfindet. Nur wo von ihr abgesehen wird (methodisch — oder aber, weil dem von Gott abgefallenen, in sich zerfallenen Leben überhaupt solche Konkretion mangelt), bleibt der abstrakteren Selbstbesinnung das ideelle Grundgerüst jeglichen, auch des nicht schon in sich geschichtlichen Lebens — der seelische Strukturzusammenhang — zurück[4]).

1) Ranke, S. W. Bd. 49, 6.

2) Ranke, S. W. Bd. 50, 323; vgl. S. 336. 3) S. 85.

4) Dem Lutheraner in Yorck ist jener Gnadenverband die ursprünglich gegebene Lebenseinheit, der ideelle Zusammenhang ihr gegenüber sekundär.

Gerade diese Surrogateinheit kann aber nun um ihrer konstitutiven Allgemeinheit willen die tauglichen Interpretationskategorien jener allgemeinen, den Kreis der christlichen Völker überschreitenden Geschichtswissenschaft abgeben. Auch die Allgemeinheit dieser Geschichtswissenschaft wird — wir erinnern an schon besprochene Unterschiede — genereller Natur sein: sie kann die verschiedensten, doch durch das gleiche seelische Bildungsgesetz geeinten Erscheinungen umfassen.

Wie im Ausgang von der strukturierten einheitlichen Lebendigkeit die Ablehnung jener konstruktiven Psychologie zum Ausdruck kommt, die das Seelenleben aus letzten Elementen zusammensetzen will, so liegt in dieser Reduktion der geschichtlichen Tatsachen auf eine durchgängige, der Selbsterfahrung vertraute Gesetzlichkeit die Ablehnung der vergleichenden Methode beschlossen, die geschichtliche Gesetze induktiv im Hinblick auf eine möglichst große Zahl möglichst selbständiger und doch gleichartiger Fälle festzustellen sucht. Ohne über das Verstehen hinauszugehen, braucht man nur die in ihm agierende innere Lebendigkeit über ihre eigene Struktur aufzuklären, um den Aufbauregeln des geistigen Lebens, dem sie ja selbst angehört, auf den Grund zu kommen. Dadurch wird Geschichte zur Wissenschaft; und dazu bedarf es keiner Vergleichung, deren Ergebnisse überdies zum Verständnis der geschichtlichen Gegebenheiten kaum etwas beitrügen. Die Geschichtswissenschaft kann ja nichts anderes als ein solches »gründliches« Verstehen bezwecken: eine Erweiterung, Vertiefung und Verschärfung dessen, das sonst schon ansatzweise und vielfach oberflächlich das Leben der Gegenwart und Vergangenheit für uns aufklärt. Dies aber — »das sich Bewegen von Leben zu Leben, die Art des historischen Verstehens vollzieht sich . . . ohne Vergleichung, oder wenigstens ist diese nicht wesentlich«[1]). Solche Nebeneinanderstellung führt vielmehr aus dem Innersten der zu erforschenden Vorgänge heraus, schon deshalb,

---

Diesem Verhältnis hat unsere Darstellung Rechnung getragen, indem sie die positive Philosophie (Realphilosophie) der negativen, der Psychologie, vorausgeschickt hat: angesichts etwa der calvinischen Lebensausdeutung hätte die vertrauliche Geborgenheit in jenem Syndesmos nicht ohne weiteres als Grunderfahrung zum Ausgangspunkt gemacht werden dürfen. Lutherisch ist bei Yorck auch die Vorbehaltlosigkeit der Neuschöpfung des Menschen in der christlichen Glaubenstranszendenz. — Dem entspricht die lutherisch starke Betonung des »armen Leben Jesu«, mit dessen Entdeckung die »Menschheitlichkeit des Christentums« — das ist für Yorck eben Humanität im eigentlichen Sinne — gleichsam die Augen aufschlage (T. S. 214).

1) S. 202.



aber — wie gesagt — nicht nur deshalb, weil sie mit der Vernachlässigung der geschichtlichen Singularität das nach Yorck für den Sinn geschichtlicher Bewegungen grundlegende Moment des Teleologischen unterschlägt. In ursprünglicher und inständiger Forschungshingabe dagegen verstehen wir mit Hilfe der Elastizität des eigenen Bildungsvermögens die Sinngebilde des geistigen Lebens, dem wir begegnen; aus der Konkordanz der Züge, die sich im sinnhaften Zusammenwirken der eigenen geistigen Lebensfunktionen fixiert haben oder fixieren könnten, ergeben sich innerlich schlüssig die bündigen Strukturen von Typen: ein Vorgang innerer Nachbildung, der in immer feinerer Nuancierung immer näher an das Geheimnis des Individuellen heranführt.

So überantworte ich mich selber dem Leben, das ich erforsche. In der Vergleichung aber gebe ich diese innere Gegenwart auf; und nun tritt mir an Stelle von Personen, Zentren mitteilbarer und spürbarer Kräfte — Knotenpunkten im Kraftkonnex der Geschichte — eine bunte Reihe von Einzelgestalten entgegen, die ich zwar in ihrem fertigen Dasein, nach ihren einzelnen Zügen und Merkmalen beschreiben, aber nicht mehr in ihrem Aufbau, als Produkte eines eigentümlichen, doch als sinnvoll empfundenen Zusammenschlusses allgemeiner Lebenstendenzen verstehen kann. »Vergleichung ist immer ästhetisch, haftet immer an der Gestalt.«[1]) Denn was Vergleichung zueinander in Beziehung setzt, muß erst von uns abgerückt und aus seinem originären Zusammenhang ausgegrenzt sein. So aber ist es nicht mehr als Effekt durchgängiger Grundfunktionen, geschweige denn als Faktor unserer geschichtlichen Wirklichkeit erfahren. Kräfte können uns zugute kommen; in Lebensbewegungen können wir uns versetzen; Gestalten können wir nur anschauen. Aber »alles wirklich Reale wird zum Schemen, wenn es als ‚Ding an sich' betrachtet, wenn es nicht erlebt wird«[2]). »Solche äußerliche Manier ... kommt zuletzt zu einem großen Fragezeichen und ist zuschanden geworden an den großen Realitäten Homer, Platon, Neues Testament«[2]); denn »wo keine Palpabilität — wohin nur lebendige psychische Transposition führt, da kommen die Herren (die philologischen Antiquitätensammler) nicht hin«[2]).

1) S. 193.

2) S. 61 vgl. S. 60: Goethe hat als »großer lyrischer Dichter« mit dem Gefühl für die Sinnzusammenhänge des Lebens Geschichte nicht nur gesehen, sondern »gelebt«. »Er empfand die Gestalt, die Symbol wurde, sinnvoll«, d. h. als Sinnbild in ihm selbst reger Kräfte. »Sein empfindendes Auge ließ ihn ohne Griechisch, die Graezität erkennen«.



Die wissenschaftliche Einheit der Universalgeschichte wird also — soweit sie in einer allgemeinen Gesetzlichkeit gegründet sein soll — nicht durch den Prozeß der Vergleichung festgestellt, sondern durch den des Verstehens garantiert und durch »eingewebte psychologische Analysis« herausgearbeitet. So wird das Interesse an dieser Geschichte über die Gefahr bloßer Alt-gier hinweg als Interesse an den höchsten Verwirklichungen typischer Möglichkeiten des Lebens legitimiert, die denn doch in der Singularität ihrer Bedeutung nur erlebbar, nie konstruierbar sind. Und nicht nur dies: die Leistungen, die eine »vergangene« Epoche erbracht hat, sind zum Teil freilich Ausdruck ihres spezifischen Wesens: »zeitlich — aber die Zeit als psychischer Faktor gefaßt«[1]). Zugleich aber können sie grundsätzliche Lösungen ganz allgemeiner Fragen darstellen, oder auch das Mißlingen eines entscheidenden Versuches, und haben insofern überpersönliche, allzeitliche Geltung und Bedeutung; zum Teil ist in ihnen schließlich ein immer wiederkehrendes Problem aufgeworfen und in einer zwar höchst persönlichen, aber gerade durch diese innere Konsequenz vorbildlichen Weise gelöst. So ist Yorks eigene intensive Beschäftigung mit griechischer Dichtung zu verstehen — auch ohne daß man auf die Gegensatzverbundenheit griechischen Lebensgefühls und christlichen Existenzbewußtseins rekurriert. Und die große intellektuelle Bewegung der griechischen Philosophie bis Platon ist typisch und zeitlich zugleich[1]). Die »großartige eleatische Antinomie« hat die Unmöglichkeit, auf geradem Wege von der Physik zur Ethik zu kommen, unwiderleglich bewiesen[2]), »Platons Kritik der Heraklitischen Schule« die Widersinnigkeit einer Metaphysik der Bewegung »ein für allemal klargestellt.«[3])

An diesem Punkte dürfte auch vollends klar werden, weshalb Yorck zwar das negative Moment des rational-Begreiflichen und das positive geschichtlicher Virtualität begrifflich sonderte, ohne doch selbst zunächst die programmatisch entworfene Psychologie als Einzelwissenschaft auszubilden und sodann seine geschichtliche Philosophie und insbesondere seine geschichtliche Erkenntniskritik in diesen Rahmen der Seelennatur einzustellen[4]).

Zwar liegt die primär erfahrene Eigenstruktur der Artikulation des geschichtlichen Befundes zugrunde, aber sie geht ihm nicht in gegenständlicher und wissenschaftlicher Absonderung vorher, sondern wird erst in der geschichtlichen Vertiefung als geschichtlicher Selbstbegegnung disponibel. Mindestens genügt diese operative Verfügbar-

1) S. 61. 2) S. 73. 3) S. 71. 4) S. 177; vgl. S. 223.

keit der inneren Totalität für das stille Zwiegespräch und den Verkehr mit dem Geist der Geschichte als eine Beschäftigung mit mir im brüderlich verwandten Andern[1]).

Wir haben gesehen, wie in einem solchen Lebensverhältnis, in der Berührung durch und im Ansprechen auf ein innerlich Zugehöriges der Typusbegriff gründet. Und wir können hier den Zusammenhang zwischen Ideal- und Realphilosophie tiefer fassen und in Ergänzung und Korrektur der bisherigen Auslegung begreifen, wie es sich da um eine viel innigere Einheit als die in einer Art Stufenordnung handelt. — Was heißt es, daß Yorck Diltheys Typusbegriff, der doch eher — scheint es — als übergeschichtlicher Ordnungsbegriff für permanente Möglichkeiten menschlicher Artung figurieren könnte[2]), sofort als »geschichtliche Kategorie« mit Beschlag belegt — »von gleicher Bedeutung für die Erkenntnis der Historizität, wie irgendeine der logischen Kategorien für das Irdische?«[3]) Als ein Prinzip, das eine so scharfe »Absage naturwissenschaftlicher Prätensionen«[3]) enthält, daß es ihm nicht wohl bestimmt scheinen konnte, zu einem Analogon eines Linnéschen Klassensystems zu dienen.

Die Realpsychologie, die auch Yorck vorschwebte, konnte nicht im Entwurf eines Ordnungsschemas bestehen, das einen Überblick über die Variationen des Menschlichen und die Katalogisierung der individuellen Erscheinungen der Wirklichkeit gestattet und das durch solche Applikabilität seinen objektiven Sinn bewährt. Eine solche Art der Verifikation der Kategorien verwirft Yorck gerade (bei Kant) als triviale Applikationsnorm[4]). So genommen würde der Typusbegriff kein Instrument des Verstehens sein, sondern nur eine nachträgliche Rangierung des Verstandenen erlauben. Er bezeichnete dann eine übergeordnete, ideelle, überzeitliche Einheit und beträfe eine umfassende, zeitlich indifferente, offene Masse von Exemplaren, die nur durch eine objektiv bestimmbare qualitative Eigenart zusammengehalten werden. Wie diese in jedem Wesen gesondert auftritt, so können an sich auch diese Wesen einzeln erscheinen, in

---

1) S. 133. 2) Vgl. Dilthey Schriften, z. B. VII, 213.

3) S. 191. 4) S. 86. Nicht ersonnene Möglichkeiten als Variationen eines Prototyps des Menschlichen (Humboldt!) werden vorausgesetzt, sondern nur die Variabilität, die allgemeine Möglichkeit von Variation, wird dem Wissen um den Grundcharakter von Dasein entnommen: dem Wissen um seine Lebendigkeit als »Keimpunkt der Geschichtlichkeit« (S. 71). — In diesem Sinne spricht denn auch Dilthey gelegentlich von Menschheit als von einem unbestimmten Typ: Schriften VII 159.

abgeschlossener und eigenständiger Gestaltung erfaßt und in Gestaltenreihen vorgeführt werden. Ein solcher Schematismus, wie er in den Typenlehren von Weber, Spranger u. a. vorliegt oder gefordert wird, aber auch bei Dilthey Ansätze hat, kann für die Geschichte mindestens nur sekundäre Bedeutung beanspruchen. Werden doch durch ihn geschichtliche Wirkungsfaktoren, die nur in der Verfolgung und Rekognoszierung ihrer historischen Bedeutsamkeit ihren zeitlich beweglichen und stets persönlichen Sinn haben, zu isoliert begreiflichen Entitäten verfestigt, aus dem Zusammenhang geschichtlicher Motivation herausgerissen und in ein qualitatives Ordnungssystem eingestellt. Wir hätten so ein Prisma, das den ursprünglichen Realzusammenhang für die Vorstellung zerlegt und einen neuen klassifikatorischen vor Augen stellt; keinen Schlüssel, der die Empfindung tiefer in die Geschichte einführt, die nicht Gestaltenschau, sondern Empfindungsrealität, Kräftekonnex ist[1]).

Wenn Dilthey im Schlosser-Aufsatz von 1862 betont, Philosophie der Geschichte (deren Möglichkeit er damals noch bejahte) könne nie einen anderen Sinn haben als die vielartigen Erscheinungen der Geschichte auf ihre Gründe oder Gesetze und diese wiederum auf das Wesen des Menschen zurückzuführen, — jener »Grundidee Humboldts für das Wesen der Geschichte« gemäß, wonach »alles was in der Weltgeschichte wirksam ist, sich auch im Innern des Menschen bewegt«: so trifft das zwar mit Yorcks These zusammen, daß nur Psychologie der Geschichte Geschichte als Wissenschaft sei. Denn im Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit aus dem Wesen des Menschen tritt die methodisch-thematische Einheit hervor, die auch der Historie im weiteren und nur weltlichen Sinne Charakter und Einheit der Wissenschaft verbürgt. — Aber dieser Gedanke erhält seine genaue Bedeutung erst durch die ergänzende Einsicht, daß das Wesen des Menschen selbst geschichtlich ist, sich nur in der Geschichte auslegt und der Auslegung darbietet. Geschichtlich objektive, d. h. geschichtlichen Sinn betreffende Wesensmöglichkeiten des Menschen gehen nicht in die Wirklichkeit ein, sondern nur aus ihr hervor: schon deshalb nicht in einem Bereiche abstrakter Möglichkeiten prästabiliert, weil sie gar nie gegenständliche Stabilität haben (was nicht heißen soll, daß sie flüchtige Erscheinungen sind), sondern ihr Sein in der Potenz, in der Bedeutung besitzen, die für jeden Augenblick praesumptiv, nur aus dem unabgeschlossenen Ganzen des Lebens hervorgeht und die also auch noch für die geschichtliche Vergangenheit

1) S. 193.

immer offen bleibt. — Hinzu kommt, daß diese Wesensmöglichkeiten der echten Selbstbesinnung nur begegnen, wie sie uns als wesentliche Möglichkeiten betreffen, d. h. als tragende Mächte unseres Lebens und in diesem, nicht im Schema des homo sapiens angetroffen werden. Wie sie in historischer Fügung aus den Elementen des Lebens entstanden sind, ist in ihnen die Tendenz eines geschichtlichen Zeitgeistes lebendig. So sind sie nicht freie, sondern an singuläre geschichtliche Wirklichkeit gebundene Möglichkeiten, während zu einem ideellen Schema prinzipiell die höchstens faktisch behinderte zeitliche Ubiquität seiner Erscheinungsmöglichkeiten gehören würde. —

Die Gefahr einer heraklitischen Metaphysik der Bewegung ist nicht durch die ideelle Vorzeichnung des konkreten Typus als äterner Möglichkeit, sondern durch die wirkliche Permanenz der in ihm wirkenden unzerleglichen Grundfunktionen gebannt, deren Bestand und Zusammenhang die vitale Bedingung menschlichen Lebens ist: ein Leistungsganzes, dessen Fundierungs-, nicht dessen genauere Kraftverhältnisse ein für allemal durch die Natur der Aufgaben gesetzt sind, die menschliches Dasein als weltliches unabweislich mit sich bringt. Den Lauf der Geschichte aus dem jeweils anders fruchtbaren Zusammenwirken dieser jeweils anders betonten Funktionen zu verstehen, dieses dem Lebensgefühl gegenwärtige Zusammenwirken in der Einheit und im Wandel geschichtlicher Mächte zu analysieren: das heißt in einem weitesten Sinne — Geschichte als Wissenschaft treiben.

Im eigensten Sinne, in dem engeren Sinne, in dem die Archäologie — wie Yorck das nannte — außerhalb der Geschichte bleibt, sind jene Lebensmächte freilich nur dann der Lebensempfindung wirklich präsent, wenn sie — Diltheyisch gesprochen — dem erworbenen Lebenszusammenhang virtuell angehören, die Substanz des gegenwärtigen Daseins mit ausmachen. Der so in konkreter Selbstbesinnung analytisch aufweisbare Lebenstyp als geschichtliche Potenz ist also in der Gemeinschaft und aus der Gemeinschaft mit dem persönlichen Wesen begriffen, das sich in diesem Aufweise selber gewahrt und wahrt, erblickt und revidiert. In dieser persönlichen Bezogenheit des Typus liegt keine sogenannte Subjektivität: sie ist ein reales Lebensverhältnis, das uns bestimmt, kein zufälliger Aspekt, den wir bestimmen können. — Und auch das Maß für das Verständnis eines uns fremden, nicht oder noch nicht unserer Aszendenz zugehörigen Lebenstypus — denn das Verhältnis des Abendlandes

zum Christentum[1]) zeigt ja, wie man auch »fremde« Vergangenheit sich zubilden kann — auch dieses Maß ist durch die Erlebnisnähe jenes Types bedingt.

Daß Yorck den Typusbegriff in solchem Lichte sah, das geht nicht nur aus den dafür zu dürftigen methodologischen Bemerkungen an Dilthey hervor. Die Sicherheit, so weit wie wir es getan haben, über die Deckung durch Yorcks Wort hinauszugehen, gibt vielmehr folgende Erwägung. Der warme Beifall, mit dem Yorck Diltheys Typenbegriff aufnahm, ist nur verständlich, wenn Yorck darin eine Bestätigung eigener Intentionen, eine Rechtfertigung und Erhellung der von ihm selbst geübten Praxis einer Psychologie der Geschichte sah. Diese Praxis bestimmt sein Urteil über jene Kategorie. Und umgekehrt kann nunmehr von ihr aus Yorcks eigne geschichtliche Philosophie und philosophische Geschichte als Typologie — aber eben nicht als außergeschichtliche Typenordnung, sondern als geschichtliche Typenentwicklung verstanden werden.

Damit kommen wir zu vertiefter Interpretation auf Yorcks Dialektik und Physiognomik zurück und charakterisieren sein Verfahren innerhalb einer besonderen Entwicklungsreihe, in der Geschichte der Kunst, wie sie im Tagebuch skizziert ist und hier natürlich nur methodologisch, nicht einzelwissenschaftlich in Betracht kommt. Ein einzelner Faden im Lebensgewebe: und doch als Lebensausdruck auch wieder das Ganze des Lebens repräsentierend — freilich in einer bestimmten Brechung gesehen, wie die Komponente des Ästhetischen in verschiedenen Epochen in verschiedener Bedeutsamkeit rangiert.

Exkurs: »Kunstgeschichte als Geistesgeschichte«.

Der besondere Charakter des »Tagebuches« bringt die Beschränkung auf die italienische Entwicklung mit sich. Den Ausgangspunkt bildet das eidetische griechische Verhalten: die das ganze Leben durchziehende Tendenz auf das εἰδέναι — nicht als abstrakte Wissensdisziplin; sondern die Ausrichtung des Lebens auf den Halt in reiner und ungestörter Sicht. In diesem Halt der vita contemplativa wird

1) Freilich ist hier noch zu bedenken, daß nur das Medium, nicht das Wesen des Religiösen national ist: vgl. S. 153; das Reich Gottes geht nicht in den Grenzen der Nation auf; das Ideal der Nation wird zum Idol, wenn es religiösen Rang beansprucht: vgl. T. S. 78. Religion ist keine Sache nationalen »Eigengefühles« — Wort des Menschen, aus uns selbst gesponnener Lebens- und Stimmungsausdruck; sondern kann nur »Gottesgefühl« sein wollen (S. 153), d. h. Ergriffenwerden vom Worte Gottes in seiner, allen Menschen verkündeten Offenbarung.



die vollkommene Lebensverhaltung gewonnen. Im εἰδέναι ist das Leben in seinem eigentlichen Elemente, im Besitz eines ihm vertrauten Gehaltes — des εἶδος; und hat so im eigenen Wesen festen Seinshalt erreicht[1]). Das Intelligible ist die Seinsgestalt des Intellekts, die Intellektualität die »Form des internen Seins:«[2]) die eleatisch selbstgenugsame, in sich gesicherte Hinsicht, deren Gepräge das Gesichte — das Sein der puren Schaubarkeit — trägt. Die kontemplative Verweilung bedeutet den Sieg über das πάϑος unbeherrschbar wechselnder Empfindungen, das Verweilen in der Kontemplation den Sieg des Auges über das Getast, des Bildes über die Hand[3]).

Indem nun das Christentum das letzte Anliegen des Menschen aus der Schau in den Glauben verlegt, ohne doch der Kultbilder ganz entraten zu können, tritt die Inadäquatheit der frühesten christlichen Bildkunst in der anfänglichen Angewiesenheit auf antike Gestalttypen zutage. Deren volle Körperlichkeit wird daher im weiteren Verlaufe depotenziert, ja im Übergang vom Symbol zur Allegorie des bloßen Zeichens verzehrt — zum Beispiel im reinen »Buchstabenbezug des ἰχϑύς«. Wie Gott nicht mehr in der ϑεωρία, der Gottesschau — um eine falsche, aber in der Antike wirksame Etymologie zu verwenden — sondern nur im Glauben und in der Hoffnung ergriffen wird, so liegt gerade in solcher künstlerischen Abstraktion, in dieser weltlichen Verarmung die Adäquatheit zur neuen und zukunftshaltigen religiösen Erfahrnis; und so »vollzog sich in dieser Abwendung vom Ästhetischen ein Bewußtseinsfortschritt«[4]), wie Yorcks religiöse Kongenialität im Gegensatz zur klassizistisch engen Voreingenommenheit seiner Zeit erkannte.

Wie aber das Christentum zur Reorganisierung des Chaos die Erbmasse der Antike benutzen muß, griechische Bildung, römisches Imperium mit Beschlag belegt, verfällt es in dieser Bindung der Bestandteile christlichen, griechischen und vor allem römischen Wesens selbst einer gewissen Paganisierung[5]). Es übernimmt in seine Heilsordnung den römischen Imperialismus in der Verschärfung durch das neue Transzendenzbewußtsein: Christus-Gott wird zum Pantokrator, zum himmlischen »Urbild der byzantinischen Majestät«. Und es übernimmt das griechische Gestaltwesen: Gott wird zur Herr-

1) Vgl. den Gedanken der νόησις νοήσεως bei Aristoteles Ψ γ 429^{b} 9, 430^{b} 25; M λ 7, 1072^{b} 18, λ 9, 1074^{b} 34. — Es muß in diesem Zusammenhang, zur Gewinnung des hier maßgeblichen Aspektes erlaubt sein, von einem Idealschema Gebrauch zu machen, von dem sich die griechische Wirklichkeit zeitweise mindestens weit entfernt.

2) S. 184. 3) T. 148. 4) T. 209. 5) T. 124f., 209f. u. ö.

schergestalt, zur »ruhenden, rein repräsentativen Machterscheinung«, »Herr nicht durch Äußerung seiner Macht, sondern durch sein bloßes Sein«[1]). Der Gläubige kniet daher nicht in inniger Versenkung, sondern steht in der schwebenden Ekstase staunenden Schauens[2]). Und das spezifisch christliche Ingrediens: der Niederschlag des christlichen Transzendenzerlebnisses — freilich doch nicht dessen allein — in der »mondscheinhaften« Verklärung, der reinen Phänomenalität dieser entkörperlichten und der Schwere entkleideten Gestalten — der Lehre vom Scheinleib Christi im doketischen Dogma entsprechend. Unweltliche, zeit-, richtungs- und ortlos wesende Erscheinungen, deren tiefe physiognomische Bedeutsamkeit doch jedes individuelle Moment getilgt zeigt[3]): Entitäten ohne Kraft, ohne Widerständlichkeit, ohne Rapport, ohne Geschichte: Geburt, Leiden und Tod Christi fehlen im Bilderzyklus fast gänzlich — wie im Festkalender Epiphania statt Weihnachten erscheint (Usener)[4]).

Ein Naturalismus des Überirdischen, ein religiöser Eleatismus, der in der unfrommen Kunstübung Justinians zum leeren höfischen Schauspiel entartet (Ravenna)[5]), in der sizilisch-normannischen Kunst des 12. Jahrhunderts dagegen sich durch die Beseelung einer »ins Sein geäußerten Empfindung«[6]) und das Hineinspielen eines dramatischen Momentes[7]) zu unvergleichlicher Gewalt und Hoheit vollendet[8]). Durch eine ins Sein geäußerte Empfindung: denn es ist nicht die empfindungs- und leidvolle Lebendigkeit, die hier zur Seele spricht, aber auch nicht die stoische Abweisung eines jeden πάθος, die Abriegelung in der Ataraxie. Die Leidensbewegung liegt vielmehr dahinten. Der Scheinleib Christi ist »wie eine Leidensschlacke, die unverbrennlich ist, weil sie dem Feuer gar keinen Widerstand mehr bietet: — — — Leidlosigkeit als Leidensergebnis«[9]).

Yorck wagt bei der Verborgenheit der mutmaßlich höchsten Schätze byzantinischer Bildnerei (Hagia Sophia, Athos) kein abschließendes Urteil darüber, ob es sich in Monreale und Cefalu um eine eigene schönste Spätblüte oströmischer Kunst handelt, oder ob — wie er glaubt — der dramatische Einschlag dem normannischen Temperament, der Einschlag religiöser Empfindung jener räumlich und zeitlich nahen calabrischen Bewegung verdankt wird, in der Joachim Floris sein »ewiges Evangelium« predigte[10]).

Jedenfalls tritt das auf Sizilien noch zeitlich hintergründliche Empfindungsmoment nun mehr und mehr in den Vordergrund

1) T. 210. 2) T. 211. 3) T. 217. 4) T. 212. 5) T. 207, 209f. 6) T. 205. 7) T. 186, 218. 8) T. 198, 207. 9) T. 208; vgl. T. 184. 10) T. 186, 205, 210f.



lebendig bewegter Gegenwärtigkeit. Joachim Floris steht — um ein Wort von Sabatier zu brauchen — wie ein Simeon zu der jugendlichen neuen Gefühlsbewegung, die in Franz von Assisi erblühte und sich in Luther von der frühkatholischen Seinsordnung los und mündig sprach. Die persönliche Gnadentat Christi konnte solange nicht in ihrer lebendigen Bedeutung und Geltung für den Aufbau des menschlichen Lebens ergriffen werden, solange das Wundergeschehen in der Unweltlichkeit einer reinen Transzendenz verharrte, nur in der Überschwänglichkeit und Unverbundenheit einer Vision sichtbar ward.

Nunmehr aber wurde in der Menschwerdung Christi die Einwirkung des Transzendenten in diese unsere Wirklichkeit, zunächst als Zutat, wundervoller Lebensgewinn (westländischer Katholizismus), demnächst als Wunder der Neuschöpfung dieses unseres Lebens (Reformation) verkündet[1]. Die Transzendenz wurde aus dem metaphysischen Anschauungshimmel, in dessen Licht die μέθεξις gestellt und gebannt war, in die Inständigkeit treibenden Lebensgefühles gesenkt. Geschichtliche Virtualität löste die feste Seinsgestalt auf. Den Griechen war die Abstraktion von der Empfindung — die Anschauung — ein letzter Lebenswert, weil sie Empfindung nur als Repräsentanten und Trabanten flüchtig wechselnder äußerer Erscheinungen kannten. (Denn Wirklichkeitsgarant des Objektes ist der Wille.) Der gestapelte Druck der Empfindung mußte und durfte diese Abriegelung sprengen. Denn die christlich-abendländische Erfahrung der persönlichen Kraft im übereigneten geschichtlichen Kraftkonnex — und das eben ist Empfindung als Organ innerer Wirklichkeit, und daher sind Gefühl und Empfindung bei Yorck nicht streng geschiedene Termini — läßt gerade in der Empfindung den eigentlichen Lebenshalt gewahren und wahren. »Das Herz war begraben, das Herz sprengt den Grabstein. So ist es das Geheimnis des Lebens, welches gegen das feste Sein sich erhebt«[2]. Dieser »Frühling des Herzens«, in dem die Burckhardtsche Renaissance nur eine späte Phase bezeichnet, hat seine Prophezeiung sozusagen in der Verheißung jenes »ewigen Testamentes« — nach der Herrschaft des Vaters und des Gesetzes, des Sohnes und der Gnade

1) Vgl. T. 226. Aus den Briefen geht die beiderseitige Unabhängigkeit der Niederschrift hervor, wenn gleichzeitig auch Dilthey auseinandersetzt, wie Luther in Verfolg der franziskanischen und mystischen Bewegung die Überführung des religiösen Prozesses aus griechisch anschaulichem Denken und römisch regimentalem Wesen in die Unsichtbarkeit vollbringt (Schriften II 57 f.).

2) T. 100.

werde in einem dritten Reiche der Freiheit der heilige Geist in der Fülle der Liebe regieren: diese einheitliche Lebens- und Liebeskraft unterbaut nun auch den künstlerischen Zyklus göttlicher Erscheinungen durch die Einheit des menschlichen Lebens Jesu. — Den Reflex dieser radikal veränderten Bewußtseinshaltung können wir in der Kunst als Ausdruck universaler Lebendigkeit in drei Momenten verfolgen:

1. Ikonographisch in der Vermannigfaltigung und inneren Bereicherung der Bildmotive[2]. Yorck hat die Notwendigkeit der Ergänzung einer nur formalen Stilgeschichte (die freilich zu seiner Zeit überhaupt erst in den Anfängen war) durch eine ikonographische Stilgeschichte früh empfunden. In einer Analysis des historischen Bewußtseins sollte zunächst »die Stoffwahl aus dem Wechsel der großen geschichtlichen Lebensmotive« verstanden, sodann »die bildnerische Bewegung innerhalb desselben Stoffes vergleichend ermittelt« werden[3]: was in ernsthafter Durchführung noch immer ein Zukunftspostulat ist. — Im armen Menschenleben Jesu wird »die ganze Weite des menschlichen Lebens mit all seinen typischen Vorkommnissen, mit seinen Freuden und Leiden religiöser Durchtränkung geöffnet, die Religion aber menschlicher Darstellung, intimer Aneignung durch die Kunst. »Die Menschlichkeit des Christentums schlägt gleichsam die Augen auf«[4].

Menschheitlichkeit bedeutet aber zugleich Irdischkeit, Welthaftigkeit[5]. So gewinnt mit unserem Erdenleben die Erde selbst zunächst als Lebensbühne, dann selbständiger, doch noch als Gottesschöpfung, höheren Wert. Da Yorck die ganze Bewegung an das Vorläufertum des Joachim von Floris anknüpft — denn alle historische Kraft ist ihm personal —, so darf hier wohl an jene mindestens innerlich wahre Anekdote erinnert werden, wie Joachim beim Durchbruch der Sonne ins Schattendunkel der Kirche das Gestirn begrüßt, das Veni Creator angestimmt und seine Gläubigen zur Betrachtung der Natur ins Freie geführt habe. Und dieses fromme Überströmen der Gottesliebe in die Gotteswelt mit ihrer Kreatur findet sich dann wie bei Franz in der ganzen europäischen Mystik, auch in der deutschen von Eckhardt und Seuse bis zu Luthers Tischreden. Und schließlich beginnt im Weitergang dieser Intimisierung die Innigkeit des Weltgefühles die Strenge des Transzendenzbewußtseins zu gefährden. Im Leben und daher in der Kunst[5], die nicht nur durch neue Bildgattungen (Stilleben, Landschaft, Porträt)[6],

1) T. 214, 217. 2) T. 221. 3) T. 213 f. 4) T. 219. 5) T. 215. 6) T. 229.

sondern auch durch innere Anreicherung der Bildfülle immer mehr Weltgehalt akkumuliert.

2. Kompositionell ist damit erst die Frage der Einheit in dieser Mannigfaltigkeit zugleich gestellt und beantwortet. »Die Humanität fordert eine Mehrzahl der Gestalten, damit eine einheitliche Gestaltung des Mannigfachen«[1]). Und Humanität liefert selbst die Mittel zu dieser Gestaltung; ist sie ja doch nichts anderes als innere Zugehörigkeit von Leben zu Leben — Zugehörigkeit, die sich in freier Bindung und demgemäß in frommer werktätiger Handreichung, in mitmenschlicher Fürsorge, nicht in frommer Verzückung einsam geübter Schau bekundet[2]). Neben der äußeren Einheit durch Identität der Person in verschiedenen Bildern tritt eine innere in der Auffassung des Vorgangs zutage, der durch Bewegungs- und Empfindungsrapport der Handelnden zusammengehalten wird: eine Einheit, die sich (für Italien) aus der eines epischen Geschehnisses immer mehr zur Spannung einer dramatischen Aktion und zur gegenseitigen Durchdringung auch gegensätzlicher Gefühlscharaktere — wie süße Andacht und Schmerz — intensiviert[3]). Der aus der Empfindung stammende Syndesmos macht die »Komposition zu einem Ganzen«[4]).

3. kommt der neue Geist in der konstruktiv-dynamischen Raumgestaltung zur Geltung. — Die Darstellung der Lebendigkeit bedeutet Darstellung der Bewegung[5]), in der die Personen aus ihrer Abgeschlossenheit hervortreten, um in äußerer und innerer Verbindung zu erscheinen. Und zwar in zunehmendem Maße Bewegung nicht nur als wahrnehmbarer Vorgang, sondern als erlebter Kraftdrang, als bewegliches Tun. Vita dicitur a vi[6]) — dies ist die Renaissanceauslegung der Grunderfahrung abendländischen Christentums. So ist es aus einem inneren Zentrum hervorgehende, das Medium des Leibes durchpulsende, in den Raum ausgreifende Bewegung, um die es sich handelt — der Raum ihr Aktionfeld, ihre Tatsache[7]). Im großen Zuge gesehen sind Renaissance und Ba-

1) T. 217. 2) T. 219. 3) T. 218, 51. 4) T. 217. 5) T. 105.

6) Campanella, Metaphysik; zitiert nach Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems², I, 211 A_1.

7) Die Bedeutung der Bewegung für die Raumkonstitution wird hier also nicht als unpersönlich-objektive genommen, als ein im Grunde logisches Prinzip, das sich an der Geschichte der Wissenschaft nur zu bewähren hat — wie schließlich doch bei den Marburgern —, sondern als wesentlich und innerlich historisch verstanden. Das unterscheidet Yorck a fortiori von dem absoluten Kinetismus Trendelenburgs, der zwar auch das Intensive, die innere Kraft durch die ursprüngliche Tat der Bewegung lebendig in ein Extensives ausströmen läßt: dem aber nun nicht nur die historische, sondern auch die tran-

rock nur relative Gegensätze: verglichen mit der Vorzeit sind schon die Gestalten der Spätgotik und der Renaissance mehr und mehr nur noch Ausgangs-, Durchgangs-, Stütz-, Endpunkte einer sie übergreifenden Lebensbewegung, die nicht nur zwischen »nicht erweichten Einzelgestalten«[1]) schwebt, und deren volle Souveränität in Italien nur durch den dort bodenständigen Nominalismus des Willens beengt ist. Dessen Selbstherrlichkeit betont nun doch wieder das Gewicht der Einzelperson — nicht nur in den repräsentativen Porträts, wo notwendig »der Charakter, das sittliche Moment die Schranke vorzeichnet«[2]), sondern auch in der Differenziertheit der sich in komplexer Handlung überschneidenden Einzelbewegungen[3]). Immer aber entwickelt sich doch Gestaltenbewegung, immer weniger beharren bloß bewegte Gestalten. Immer stärker setzt sich die Tendenz zur Umkehr des scholastischen Satzes: operari sequitur esse, durch. »Die Erscheinung wird in die Kraft zurückgenommen«[4]), die die Schranken griechischer Okularität durchbricht. Die Renaissance hat die »widerspruchsvolle Aufgabe« zu lösen, »die Bildlichkeit mittels des Bildes aufzuheben«, aus Stellungen des Bewegtseins die Wirkung der Bewegtheit zu erzeugen, einen Zusammenhang darzustellen, der nicht nur ästhetische Zutat ist, sondern eine Gemeinschaft einheitlich verwurzelten Lebens tätig bezeugt[5]). Wie sich hier die im Seelenraum einheitlich verdichteten Kräfte im äußeren Raume aktiv entfalten, ist eine Einheit gewonnen analog der kontinuierlichen Einheit, die die moderne analytische Geometrie gegenüber der antiken für ihre Gebilde aufweist: übergreifende Erzeugungsprinzipien, deren Walten die Einzelgestalten an ihrem Orte nur repräsentieren — anstelle von anschaulich versteiften Sondergestalten, die aus eigens und nur für sie geltenden Bewegungsformen entsprungen sind[6]): τὰς ... γενέσεις αὐτῶν οὐ ποιητικῶς ἀλλὰ γνωστικῶς δρῶμεν[7]).

Jenes Novum betrifft in einem mit der sich Raum schaffenden und ihn beherrschenden Bewegung, in einem mit Aktion und Akteuren die künstlerische Raumgestaltung selbst. D. h. ebenso wie die

---

szendentalphilosophische Wendung fremd ist, die bei Yorck verschmolzen sind. Bei Trendelenburg stehen die reale und die geistige Bewegung in dem Entwicklungszusammenhang, daß die reale Bewegung, »in der Materie gebunden«, »im Geiste gleichsam frei geworden« ist und daher von ihm nach-, ja sogar vorgebildet werden kann. (Trendelenburg, Logische Untersuchungen, besonders Untersuchungen IV, V und VI, hier wieder besonders Bd. I, S. 110ff., 179ff., 256—277.)

1) T. 219. 2) T. 34. 3) Ebenda. 4) T. 218. 5) T. 216. 6) T. 34, 137. 7) Proclus, in Eucl. p. 78 (Friedlein): zitiert nach O. Becker, Mathematische Existenz (dieses Jahrbuch, Bd. VIII, S. 638): auf die hier einschlägigen, aufschlußreichen Erörterungen der Beckerschen Arbeit sei nachdrücklich hingewiesen.



dargestellten Personen ihr Aktionsfeld brauchen, die Malerei also Welthaftigkeit in ihre gegenständlichen Vorwürfe einbezieht, so ist auch schon das künstlerische Bilden selbst Ausdruck einer freiformenden anschaulichen Aktion, nicht anschaulicher Passivität; es resultiert nicht aus und spricht nicht zu einem lediglich kontemplativen Verweilen in empfangender Hingabe[1]), sondern aus eigenkräftig bewegter Wahrnehmung, deren Blick sich stoßkräftig in die Tiefe Bahn bricht. Diese Kunst ist Ausdruck des modernen Dynamismus. Sie ist, wie alle »Kunstübung aus der universalen Bewußtseinsbetätigung zu verstehen ist«[2]), kein »zusammenhangloses, willkürliches Luxuselement, sondern ein [vor allem] dem Südländer adäquates Ausdrucksmittel der geschichtlichen Empfindung«[3]). Die Anschauung repräsentiert als lebendige das Prinzip der konkreten Lebendigkeit – das Prinzip der Kraft. »Sensus non videtur esse modus quidem existentiae, sed res essentialis visque activa – die sinnliche Erfahrung scheint nicht eine bloß abhängige Funktion äußerer Bedingungen zu sein, sondern etwas von eigener Seinsweise, d. h. eine aktive Kraft«[4]). Was hier – bei Campanella – zu begrifflichem Selbstbewußtsein kommt, erhält in der Kunst produktive Steigerung.

Zunächst zwar ist es – gemäß der religiösen Herkunft der neuen Lebenshaltung – das Element des Gefühles, das die Anschauung beseelend durchtränkt und die erhabene Jenseitigkeit der Vision in die Innigkeit menschlichen Gemütslebens überführt. Indem Gott aber so als in Gnaden wirkende Kraft der inneren Wirklichkeit erfahren wird, wandelt sich die fromme Abkehr von der Welt nach und nach in tätige Kraftbewährung, fromme Zukehr. Der religiöse Sinn erhebt sich nicht mehr so ausschließlich zur Ekstase ideeller Überhobenheit über die sinnliche Erscheinung wie vielmehr zum Vertrauen auf die praktische Überlegenheit über den äußeren Widerstand. Die Arbeit an der Welt bekommt die Kraft des Glaubens; die Kraft des Willens gewinnt absolute Bedeutung, universellen Einfluß. So tritt sie auch in die Anschauung und insbesondere in die künstlerische Anschauung ein. »Der Begriff der Kraft ist das moderne ästhetische Formprinzip ... Menschlichkeit und damit Weltlichkeit sind die Bedingungen der Widerständlichkeit, also auch der Aktion. Reine Transzendenz bietet dem Kraftbegriffe keine Stätte, denn er bedarf des Korrelats der Widerständlichkeit«[5]).

---

1) Vgl. dazu schon in der Jugendarbeit Yorcks die Gegenüberstellung der Freiheit des modernen und der Gebundenheit des antiken Künstlers.

2) T. 228. 3) T. 225. 4) Campanella, De sensu rerum: Cassirer a. a. O. S. 210. 5) T. 218 f.

Auch dem Auge muß Widerständlichkeit begegnen; und dies kann nicht der schwelgenden Kontemplation geschehen, die sich gewissermaßen auf breitem Farbenteppich ergeht und also anstrengungslos vorwiegend in der Fläche bleibt, sondern nur dem impetus des Blicks, der erobernd in die Tiefe strebt und dringt. Die Geradlinigkeit der gegen den Widerstand vorwärtsdrängenden Aktion hat eben in diesem Tiefendrang ihren anschaulichen Niederschlag. Wo das willentliche Moment, die synthetische Kraft zugunsten reiner Gestaltenlust abdankt, da kommt es – wie denn Symmetrie in die Fläche bannt – nur zu einem harmonisch dekorativen Nebeneinander, das der architektonischen Umrahmung durch die Wandfläche einbeschrieben, auf sie abgestimmt erscheint [1]). Hier wie in der originär griechischen Kunst – für die griechische Kunst in Rom müssen, wie für das Porträt, so auch für die Landschaft gewisse Einschränkungen gemacht werden – ist die Tiefe nicht eigentlich bewältigt und gestaltet: dem Griechen ist das ἄπειρον nur der ungestalte Hintergrund des schön Begrenzten [2]). Diese Schranken des Herrschaftsbereiches erkennt der abendländische Willensdynamismus nicht an: beherrscht werden aber kann nur, was erkannt ist; erkannt ist nur, was konstruierbar gemacht worden ist. Mens per se est dei imago et omnia post mentem, non nisi per mentem [3]): die Säkularisierung also des christlichen Gedankens vom göttlichen Λόγος als Schöpfer, Herrscher und Lenker der Welt. Vergeblich spielt die Skepsis (Sanchez, Quod nihil scitur) eben diesen Gedanken, daß nur der Schöpfer wahrhaft erkenne, gegen die Assimilation von prototypischer und ektypischer Erkenntnis aus. Gerade diese Gleichsetzung beflügelt die konstruktive Tendenz der modernen experimentellen Naturwissenschaften. Und eben jener religiöse Gedanke steht – freilich von der Natur weg-, der Geschichte zugewandt – an der Wiege der Geisteswissenschaften (Vico) [4]). Und diese seine wissenschaftlich positive Bedeutung tritt in universalen Naturen wie Leonardo in der Doppelfunktion theoretischer Fixierung und künstlerischer Verifikation durch anschauliche Erkenntnis auf. Was der Wissenschaftler fordert: O speculatore delle cose, non ti laudare di conosciere le chose che ordinariamente per se medesima la natura conduce; ma rallegrati di conosciere il fine di quelle cose che son dissegniate dalla mente tua [5]) – das führt der Künstler durch.

In diesem Zusammenhang beruht die enorme Bedeutung, die

1) T. 48ff. 2) Vgl. S. 174f.
3) Nicolaus Cusanus, Idiota; Cassirer a. a. O. I 37.
4) Vico, Nuova scienza, 1. Buch, 3. Abtlg.
5) Leonardo nach Cassirer a. a. O. I, 327 A. 2.

das jetzt gefundene Prinzip der geometrischen Perspektive für die künstlerische Raumgestaltung der Renaissance beansprucht. In ihr lernt der Künstler den Raum zu beherrschen, weil konstruktiv zu erzeugen. Kunst und Wissenschaft sind darin aber nur Dolmetsch, Explikanten eines neuen Raumgefühls, einer neuen Befindlichkeit im Raum, einer neuen Einstellung zu ihm — der als so er-fahrenes Phänomen kein ontisches Datum, sondern ein historisches Faktum ist: Resultat einer Verräumlichung, in der sich der vorwärtsdringende Wille Raum gibt — einen Raum, den er durchherrscht, weil er sich auf seinen Aufbau versteht. Theoretisches Symbol dessen ist, noch über die analytische Geometrie hinaus, die Methode der Infinitesimalrechnung: die extensiven Größen aus der »Impetuosität« der intensiven zu erzeugen.

In genauerer Bezugnahme auf die Anschauung: es ist der Blick, der der allgemeinen Willenstendenz im Sehen Raum schafft — Raum schafft gegenüber einem Ob-iectum, das ihm den Weg zu verlegen sucht. Aber was heißt dies, daß ein Blick auf Widerstand stößt? Ist Sehen nicht ein rein doxischer Akt, dessen Intentionalität die eines Fernsinns ohne Widerstand am Gegenstande ist? — Mit der Antwort auf die Frage kommen wir endlich nach einer langen, aber für den Zusammenhang benötigten historischen Konjektur wieder auf authentische, aber so knappe Andeutungen Yorcks zur Raumtheorie zurück, daß wir auch ihnen um des weiteren Verständnisses willen einen eigenen, nunmehr aber zeitgenössischen Hintergrund werden geben müssen.

Der Blick, in dem der Vorstoß des Sehens auf den Gegenstand auftrifft, schafft einen eigenen Kontakt zu ihm, in dem das Auge nicht als Erscheinungsempfänger fungiert, sondern mit Hilfe des Blickes etwas leibhaft aufspürt. So ist es Tastsinn analog wie die Hand Daher kennt Yorck — ganz wie Adolf Hildebrand, doch unbeeinflußt von ihm, auch ohne seinen Raumrealismus — außer der reinen Okularität, ein zweites — »handliches« — Moment im Sehen selbst, nicht nur in Association zu ihm: »das Lineare als Aktion, welches die Widerständlichkeit begreift« und also die reine Phänomenalität aufhebt[1]). »Das räumliche Auffassungsvermögen« — sagt Hildebrand, den wir hier erläuternd heranziehen — hat seinen Keim »in der Fähigkeit zu tasten und zu sehen. Diese zweifache Auffassung ein und desselben Phänomens ist aber nicht nur durch getrennte Organe, den tastenden Körper und das

1) T. 105.



sehende Auge möglich, sondern ist schon im Auge allein vereinigt.« »Das ruhig schauende Auge empfängt ein Bild, welches das Dreidimensionale nur in Merkmalen auf einer Fläche ausdrückt, in der das Nebeneinander gleichzeitig erfaßt wird. Dagegen ermöglicht die Bewegungsfähigkeit des Auges, das Dreidimensionale . . . direkt abzutasten und die Erkenntnis der Form durch ein zeitliches Nacheinander der Wahrnehmung zu gewinnen.« »Wenn wir uns Einzelkörper in den Raum gestellt denken, so bilden dieselben sozusagen Widerstände gegen diese allgemeine Tiefenbewegung[1])«.

Yorck, zu dessen Bemerkungen die Hildebrandschen Sätze einen überzeugenden Kommentar bieten, ist Hildebrand doch durch das historische Relief seiner Erkenntnis überlegen. Er dürfte sie einem Hinweis Diltheys auf Laßwitzens »Geschichte der Atomistik« verdanken. Einem Werk, in dem die Entstehung der dynamischen Betrachtungsart der Natur als — wie Dilthey sagt — »eine Weise sich und die Dinge zu erleben« Schilderung findet[2]). Vielleicht ihrer Anregung folgend geht Yorck in Diltheys Sinne nun doch einen Schritt über Dilthey hinaus. (Denn in früherer Zeit dürfte die Yorckische Konzeption deshalb nicht fallen, weil ihr Gedanke in Diltheys Akademievorlesung »Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt« unberücksichtigt bleibt — eine Vorlesung, die Dilthey im Mai 1890 nach den Osterferien in Klein-Oels gehalten hat.) Dilthey führte ja — wie schon in der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« — diesen Glauben auf verwickelte Willenserfahrungen zurück, ohne doch für den Gesichtsinn Impuls und Widerstand ebenso nachweisen zu können wie für den Tastsinn. Auch dort zwar »entspringen die Intentionen zu Bewegungen aus dem System meiner Triebe und werden von demselben beständig erhalten.« Daß aber im Gesichtssinn selbst »etwas Triebhaftes wirksam« sei, für diese Ansicht — gesteht Dilthey — stehe »die festere Begründung aus«[3]). Yorck gibt sie, indem er in der eindringlichen Impetuosität des Blickes den Willen als Effizienten der dritten Dimension ansetzt.

Yorck nimmt hier, aber mit historischer, uns inzwischen durch Riegl, Schmarsow, Spengler vertrauter Akzentuation, Erkenntnisse voraus, die 20 Jahre später von der experimentellen Psychologie bestätigt worden sind. »Um Strebungen und Willenserfahrungen im Gebiete des Gesichtssinns nachzuweisen« — so sagt Jaensch in dieser spä-

1) A. Hildebrand, Das Problem der Form in der bildenden Kunst 7/8, S. XII, 7, 39f. (1. Auflage 1893, 2 Jahre nach Yorcks italienischer Reise).

2) S. 105f. 3) Dilthey, Schriften V, S. 100.

teren Erfüllung Diltheyscher Intentionen — »bedarf es keiner Analogien und Hypothesen mehr, nachdem es sich bei der Analyse der Gesichtswahrnehmungen als eine Tatsache herausgestellt hat, daß zum Zustandekommen der Tiefenwahrnehmung Wanderungen der Aufmerksamkeit und Blickbewegungsimpulse unerläßlich sind,« die ihrerseits »durch die Gesichtseindrücke selbst eine Hemmung« erfahren[1]). Yorck läßt demnach — wie unsern Raum als Bewegungsfeld — die Linie ursprünglich als Vector, als Bewegungstrakt verstehen, ja entstehen. Und so ist es charakteristisch, wenn er in der »Machterscheinung der Peterskirche den formalen Ausdruck des »universalen dynamischen Nominalismus« gerade in den »linearen Effekten« sieht, für die sich das Material hergeben müsse[2]).

Dynamischer Nominalismus — mit dieser Bezeichnung ist die italienische Kunst nicht nur generell nach der christlich-abendländischen Bewegungstendenz, sondern auch spezifisch nach der besonderen Bedeutung bestimmt, die die Willenssatzung für das äterne römische Wesen überhaupt hat[3]). Sie tritt am eklatantesten in der neuen Organisierung hervor, die sich die katholische Kirche der Gegenreformation gibt; sie durchwirkt aber auch als radikales Bestimmungsmittel die Geschichte der neueren Kunst in Italien. Wie kann aber das Willensmoment im Medium der neuen Bewußtseinsverfassung zu solchem Range kommen?

Die Bewußtseinsgliederung, in deren Rahmen der Wille hier namhaft gemacht wird, ist teleologisch und nicht als Klassifikation bloßer Entitäten auf Grund ihrer Beschaffenheitsdifferenzen zu verstehen. Sie ist im Dienste einer Realpsychologie der Rücksicht auf die uns zugänglichen Wirklichkeitsbereiche entnommen, die gewissermaßen als transzendentalpsychologische Leitfäden fungieren. W i r k l i c h k e i t s g a r a n t e n sind uns Gefühl und Wille: jenes für die in der Hingabe erfahrene konkret geschichtliche Welt, dieser für die natürliche Welt derart, daß der Ernst und die Realität des Willensausgriffes selbst aui die gegensätzliche Realität des Widerstandes angewiesen ist, der sich in der Widerstandsempfindung selbständig geltend macht. Beide doch in dem Verhältnis zueinander, daß die Geschichte Tat persönlicher Hingabe, die Natur ursprünglich Willensobjectum des in der Hingabe tätigen mitmenschlichen Wesens ist, das sich so von der Natur absetzt. (Natur in diesem gegensatzgebundenen Sinne ist also

1) E. R. Jaensch, Über die Wahrnehmung des Raumes (1911) S. 468f.
2) T. 228.
3) Vgl. dazu schon Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, Bd. VII, S. 2f. 4) T. 224.



etwas anderes als die φύσις der Griechen). Freie Herrschaft über die Außenwirklichkeit der Natur[1]) ist das ergänzende Gegenspiel zum freien Aufgehen in der Innenwirklichkeit[2]) des geschichtlichen Lebens. »Volle Lebendigkeit im Gegensatz zu der Einsamkeit abstrakten Seins, die Lebendigkeit aber als eine Leistung, das Gefühl als ein Gewolltes, das Wollen als Gefühl, Transzendenz an Stelle der Metaphysik« [1]).

Freiheit der Empfindung geschichtlicher Verbundenheit, Freiheit gegenüber der Empfindung somatisch-ontischer Bedingtheit. Dies eine positive, d. h. tätige Freiheit im Gegensatz zur negativen, zur bloßen Leidentrücktheit in antiker Ataraxie[3]), im Gegensatz zur Abstraktion von der Empfindung, die deren Gehalt in die Ferne der Vorstellung abstößt. In dieser letzteren Loslösung ist der somatisch bedingte Empfindungsinhalt in eins mit dem der freien mitmenschlichen Empfindung zur anschaulichen Gestalt verfestigt und distanziiert. Aus dieser antiken und von der Antike übernommenen vorstellungsmäßigen Bindung gehen Natur und Geschichte in der Spannung als Instanz und Gegeninstanz des höheren Lebens erst hervor, indem Wille und Empfindung die ihnen je eigentümliche produktive Freiheit gewinnen.

Diese »beiden Elemente der neuen Zeit, in welche die Bindung durch Anschauung, durch reine Bildlichkeit auseinanderfällt, welche sich gegen die εἰκών, die ἰδέα erhoben, bestimmen wie das Leben so die neue Kunst« [4]). In der Einheit konkreter Lebendigkeit ist in jedem Lebensmoment das andere mitvertreten: in verschiedenem landschaftlich-geschichtlichen Medium aber ist eine der beiden Komponenten als eigentlicher Repräsentant des Lebensbewußtseins vorherrschend – die Empfindung, aber als tätige Empfindung, oder der Wille, aber als empfindungsvoller Wille.

Aber während die neue religiöse Gefühlserfahrnis die ursprünglichere und radikalere Bewußtseinsänderung darstellt – wie denn ihr Anschwellen den Bann des Byzantinismus zerbrach – gewann doch im Italien der Renaissance das eben damit befreite Moment römischer Willentlichkeit den Vorrang. Zwei Entwicklungen gabeln sich: als Eponym der einen kann Dante gelten, die andere steht ursprünglich im Zeichen von St. Franziskus. Als beider Strömungen Inaugurator kann für die bildende Kunst – wenn man von Vorläufern wie Nicolò Pisano absieht, der im Rückgriff auf die Antike und in eigener epischer Erfindungsfrische mit der Konvention des byzantinischen metaphysischen Phänomenalismus bricht[5]) – Giotto betrachtet werden[6]).

1) T. 224. 2) T. 11. 3) T. 184, 208. 4) T. 214.
5) T. 108, 115, 219. 6) T. 105.

Giottos ernster religiöser Erzählungsstil trägt das Dramatische noch als unentwickelte Intention in sich[1]). »Giotto ist Dante begegnet und durch die großartige ethische Willentlichkeit des Mannes beeinflußt. Giotto ist aber auch in Assisi[2]) gewesen und unter gleichsam atmosphärischer Einwirkung des Mannes, welcher der christlichen Empfindung Realität verlieh« — sagt Yorck zweifellos mit unter dem Einfluß Thodes, doch in entschiedener Korrektur Thodescher Einseitigkeit[3]). — Beide Momente seien dann am ehesten noch einmal episodisch in Donatello vereint, doch in dessen eigenem Werke aufgespalten: »das dramatische Moment spricht sich bei ihm im Porträt aus, das rein gefühlvoll Ästhetische in seinen Darstellungen aus der heiligen Geschichte«[4]). (Das mag in der schematischen Aufteilung nach Stoffen unhaltbar sein, kennzeichnet aber doch nicht übel die Lage der Pole in Donatellos Wesen, wie sie Yorck in Florenz spürbar werden mußten: z. B. an der Büste des Niccolo da Uzzano auf der einen Seite, auf der anderen im Verkündigungsrelief, das zwar auch der dramatischen Akzente nicht entbehrt, sie aber doch durch innige Feierlichkeit und graziöse Hoheit dämpft.)

In der mächtigeren der beiden Kunstströmungen aber waltet der Geist Dantes vor, von der Willensnatur der Italiener mit wachsender Leidenschaftlichkeit geäußert und auch in der Verzweigung der ikonographischen Vorwürfe aufweisbar. Dante, der Exponent jener terribilità, deren Analyse durch Robert Vischer Yorck bewundert[5]), der Exponent also jener »erhabenen Negativität des Individuums«, deren Selbstsein sich in herber Abweisung des Andersseins in sich selbst versteift[6]), — Dante, dessen sittlicher und richterlicher Radikalismus doch stärker ist und stärker wirkt als der religiöse Bezug, in welchen »die Liebesgestalt der Beatrice zum Heilsbedürfnis des Dichters gestellt ist«[7]): »Dante trug es davon über St. Franziskus«[8]).

In der Auswirkung, Ausgestaltung und sittlichen Erhebung der Willensgewalt[8]) wird das lässige Nebeneinander epischer Vor-

---

1) T. 105, 215, 218.

2) Die geringere Qualität der Fresken in der Doppelkirche von Assisi — Fresken, die seit Rintelen Giotto entschieden abgesprochen werden — ist Yorck übrigens nicht entgangen: T. 198.

3) T. 214. 4) T. 105. 5) S. 64.

6) Vischer, Signorelli, S. 219. Auch Vischers Giotto-Aufsatz (in den »Studien zur Kunstgeschichte« 1886) hat auf Yorck gewirkt.

7) T. 215. 8) T. 221.

gänge zu zunehmend vertiefter Einheit dramatischer Aktion zusammengeballt[1]. Doch wirkt der freien Entfaltung der Handlungspotenz die politische Zersplitterung Italiens entgegen. Mit der einheitlichen Geschichte fehlt der Erlebnisboden für Weltdramatik[2]. Die Willensstrenge offenbart sich nicht sofort als radikales kritisches Moment, sondern bleibt nominalistisch dem Individuum verhaftet. Daher das italienische Charakterporträt (Donatello, Verrocchio), das Michelangelo aufgibt[3]. Denn erst auf dem Boden des großen Rom erreicht die Willenshoheit ihr universales Symbol im Drama einer wahrhaft weltgeschichtlichen Handlung — in Michelangelos Jüngstem Gericht, das alle Leidensgeschichten hinter sich läßt. Und wo zwar das beseligende religiöse Gefühl der Erlösung erstickt ist — »ein großes sittliches, nicht ein religiöses Gedicht liegt vor uns« — dafür aber Signorellis noch immer in knappe Umrisse verschlossene straffe Kraft[4] und Lionardos nervöse Bewegtheit[5] zu voller Bewegungsfreiheit herrscherlicher Aktion entfesselt sind. Die wildlodernde Geste dieses Christus, der nur noch einsam-gnadenloser Weltenrichter, in nichts mehr Erlöser und Heiland ist, — diese schauerlich große Geste schleudert mit dem strengen sittlichen Pathos Dantes den vernichtenden Urteilsspruch aus, den die höchste, aber abstrakt moralisch gedachte Gerechtigkeit unerbittlich über den Menschen als individuelle, selbstverantwortliche Willensperson fällt[6].

Dem virtuosen Konstruktivismus, dem Effekt- und Affektionsgehalt im Werk der Nachfolger Michelangelos und im eigentlichen Barock hat Yorck, der protestantische Kritiker der Gegenreformation, kein volles positives Verständnis abzuringen vermocht[7]. Methodologisch ist aber das kritische Verständnisprinzip symptomatisch. Die Kritik trifft — sicher nicht voll zu Recht — die Abstraktion des Willens, der jene Entwicklung treibt, von dem Konnex religiöser Empfindung, die die Transzendenz des persönlichen Lebens im Herrschaftsanspruch über die Natur allererst erweckt, heiligt und sichert. Der Ernst des Willens veräußerlicht sich zu theatralischer Willkür und verbraucht sich schließlich im Spiel egoistischen Lebensgenusses.

Dieselben Stadien des Übergangs aus reiner Transzendenz zu religiöser Weltdurchdringung und des Auslaufens in irreligiöse Verweltlichung macht nun auch die andere Richtung durch, die aus dem Eleatismus der Jenseitsschau hervorgeht und deren Triebkraft in

---

1) T. 105, 218. 2) T. 216. 3) T. 101.
4) T. 95. 5) T. 98, 216. 6) T. 35 f., 95, 105 f., 220 ff.
7) T. 34, 219, 228. Natürlich zollt Yorck hier auch seiner Zeit den Tribut.

der tätigen Empfindung liegt. Sie tritt in Italien gemäß dem italienischen Nationalcharakter hinter den großartigen Willenspersönlichkeiten zurück, die in Michelangelo gipfeln. Die umbrische Schule, ihre Repräsentantin, kommt gegen die florentinische nicht auf. Schon in Perugino geht die hingebend-ergreifende Empfindung für die geschichtliche Wirklichkeit, das religiöse Humanitätsgefühl, in die stille Selbstgenügsamkeit, das Sich-selbst-Lauschen einer süßen Empfindung, in den »Phrasenstil einer reizenden Novelle« über[1]). Raffael vollendet die Emanzipierung des ästhetischen Formgefühles, die Entleerung der anmutigen Erscheinung von allem historischen Wirklichkeitsgehalt, von allem »Ernst des Erfahrnisses« [2]). Das substanzlose Gefühl ergeht sich wirksam nur noch auf engerem Raume — auch das bildliche Ausmaß hat seine Gesetzlichkeit: »Dimension ist ein inneres Verhältnis« der Adäquation an die Erlebnisspannung — es ergeht sich in den Schwingungen des Linienspieles, der Raum- und Gestaltharmonie, in den vollkommenen Schöpfungen Raffaels durch den unvergleichlichen Wohllaut einer »schönsten Kammermusik« bezaubernd[3]). Aber es ist inaktiv, daher ohne Energie einheitlicher Tiefenbewegung: meist kommt so statt des künstlerischen Syndesmos nur eine dekorative Komposition wohlausgewogener Flächenelemente zustande[4]). Eine »Renaissance des Byzantinismus« in der reinen Gestaltlichkeit stiller Seinserscheinungen, die auch im Zustand der Bewegtheit noch ruhen[4]). Und doch auch wieder weltenfern vom Byzantinismus: das Transzendenzprinzip ist gänzlich aufgegeben, »das menschliche Empfindungsleben von dem religiösen Bezuge« abgelöst, der byzantinische Doketismus durchaus verweltlicht und vermenschlicht — ohne daß doch die substantielle Wirklichkeit des Menschen berührt wird: »seine Bibel ist ein Märchenbuch wie seine Fibel von Amor und Psyche« [5]). Wie das verweltlichte Willenspathos in äußerlicher Pathetik des Manierismus, so muß diese untätig und unfromm gewordene Empfindung im modernen Sensualismus enden[6]).

Auf italischem Boden — und nur diesen lernen wir ja im »Tagebuch« kennen — erwächst jener Bewegung der Lionardo und Michelangelo keine ebenbürtige Konkurrenz. Ja, der Konstruktivismus, der in dieser Richtung seinen künstlerischen Exponenten hat, bestimmt weit über Italien hinaus in mächtigen Impulsen den Gang der abendländischen Geschichte durch die Kraft der Organisation, die

1) T. 52, 215. 2) T. 215, 49. 3) T. 97. 4) T. 34, 48, 51f., 84, 91, 215. 5) T. 215. 6) T. 219.



seine Tauglichkeit ausmacht. Dennoch dürfte einer Andeutung Yorcks zu entnehmen sein, daß er in der dem italischen Idiom komplementären Kunst Rembrandts und der anderen großen Holländer die Sprache der religiösen Empfindung zu Wort kommen fühlte — zum eigensten Ausdruck, soweit diese Innerlichkeit überhaupt im Bilde hervortreten kann. Das abendländische Streben ins Unendliche ist auch und gerade in dieser Kunst heimisch und bestimmt die bildnerische Raumgestaltung. Aber dies innerlich unendliche Gebilde wird nun nicht mehr dem engen Formbereiche der menschlichen Umgebung einbezogen. Yorck betont, daß die italienische Kunst niemals — auch in Michelangelo nicht — ganz die Fläche vergessen habe, in die sie hineinkomponierte und die sie durch harmonische Gliederung, innere Rahmung, durch das Verhältnis der Figuren zur Bildebene mehr oder minder offen respektierte. Ein in gewissem Sinn gewaltsames Arrangement, ein Konstruktionsmoment, auf das die Holländer verzichtet haben, bei denen — wie er sehr allgemein sagt — »jedes Bild ein bloßer Ausschnitt, ein Ausschnitt der Unendlichkeit«[1]) ist. Die künstlerische Einheit dieser Bilder muß also in einem innerlicheren Charakter als dem kompositorischen Schema bestehen, das der Bildwirklichkeit übergeworfen ist und bis zu einem gewissen Grade von ihr abstrahierbar bleibt — sie entstammt, wie wir wohl mit Simmel ergänzen dürfen, »der Ungespaltenheit jenes allgemeinen Lebens, das in jedem seiner großen oder kleinen Ausschnitte dasselbe und eines ist«[2]): dem Gefühl für die syndesmotische, der Synthese unbedürftige Einheit menschlich-geschichtlicher Wirklichkeit.

Doch um hier weiterzugehen, fehlen die Unterlagen. Es sollte nur die Perspektive angedeutet werden, in der die künstlerische Potenz des religiösen Gefühlsfaktors sich neben (und vielleicht über) dem Phänomenalismus wie dem konstruktiven Dynamismus zu behaupten vermag, indem sie ihrerseits den Keim entwickelte, der in Giotto lag: »die Tatsachen der bedingten Lebendigkeit in natürlicher Breite, zugleich aber als absolute Empfindungswerte« zum Vortrag zu bringen[3]), geheimnisvoll zu bekunden, wie die Transzendenz des Göttlichen heiligend und gnadenwirkend in die Wirklichkeit des Erdenlebens eingegangen sei.

Wir haben diese Entwicklungslinie freilich nur in dem methodologischen Interesse verfolgt, zu zeigen, wie die psychischen Komponenten bei Yorck durchaus als Realfaktoren des persönlichen geschichtlichen Lebens angesetzt sind; wie sie darin ihren eigentlichen Ausweis besitzen,

---

1) T. 34. 2) Simmel, Rembrandt S. 58. 3) T. 224.

daß sie im weltlichen Umgang Auffassung und Gestaltung der Welt bestimmen. In der inneren Aufhellung einer geschichtlichen Entwicklung besteht die Bewährung am Material, die der Idee der Yorckschen Typologie Objektivitätswert gibt. Als solcher existentieller geschichtlicher Modus ist auch die Kunst zu verstehen. Darum läßt die Rangordnung, in der die psychischen Komponenten hier im Aufbau eines geschichtlichen Typus figurieren, analog – als Gebilde derselben geistigen Werkstatt – die gleichzeitigen politischen, religiösen und – wie wir noch etwas genauer sehen werden – wissenschaftlichen Bildungen begreifen. Der in seiner genetischen Konstitution verstandene Typus gibt also das radikale und universale Verständnismittel für Charakter und Wandel geschichtlicher Lebensepochen ab. Das Maß der so herausgestellten strukturellen Übereinstimmung und Ergänzungsfähigkeit der Lebensbereiche bestätigt und begrenzt zugleich – so müssen wir hinzufügen – die Einheit im Charakter eines geschichtlichen Lebenstypus und gibt außerdem eine gewisse Kontrolle über die wissenschaftliche Vertrauenswürdigkeit seiner Ansetzung ab.

So (als geschichtliche Kategorie) und nicht etwa in der geschichtlich indifferenten Weise z. B. Schleiermachers[1]), nicht klassifikatorisch verstanden, scheint mir die quantitierende Typusbestimmung doch eine günstigere Beurteilung zu verdienen, als ihr heute selbst im Dilthey-Kreise zuteil wird[2]). (Über dies philosophisch Prinzipielle hinaus sei aber doch auch zum speziellen Thema der Kunst zu bemerken gestattet, wie vieles in den Reflexionen Yorcks Vorwegnahme von Gedanken ist, die uns inzwischen durch Riegl und Dvořák, durch Schmarsow und Spengler vertraut geworden sind, und wie manches Desiderat Yorcks auch heute noch seiner Erfüllung harrt. So wird man in den Tagebuchskizzen das Zeugnis eines Laien nicht verkennen, doch das eines Dilettanten im besten Wortsinne achten[3]). Und man wird auch hier wieder die Einheit von Aperçu und Lebensbewußtsein bewundern müssen.)

---

1) Schleiermacher, Psychologie S. 239.

2) Misch, Vorrede zu Dilthey, Schriften V, S. CII.

3) Der Anregungsreichtum des Yorckschen Buches konnte hier nicht erschöpft werden. Ich verweise insbesondere noch auf die Bemerkungen über Sieneser Kunst und die Rolle, die nach Yorck den Predellen der Kultbilder für die Entwicklung des malerischen Realismus zukommt: T. 115. – Überdies würde sich manches noch besser verstehen lassen, wenn wir über die Raumtheorie Yorcks besser unterrichtet wären. Hier gestehe ich, bis an die Grenze des rekonstruktiv Erlaubten gegangen zu sein.

Zum mindesten ist dies die Art, wie sich Yorck die Ausbildung und Anwendung genuin historischer Kategorien denkt. Nicht also indem man sich von anderen Wissenschaften ein Erkenntnisideal vorgeben läßt, sondern indem man die eigentümliche Einheit herausstellt, in der hier Erkenntnisgegenstand und Erkenntnismittel befaßt sind — im durchgängigen Rekurs auf die alles Leben durchziehenden Strukturzusammenhänge —, durch Psychologie der Geschichte wird das künstlerische Geschichtenschreiben zur Geschichtswissenschaft umqualifiziert[1]).

Andererseits besteht die Einheit in einer solchen allgemeinen Geschichtswissenschaft doch vor allem darin, daß philosophisch eine elastische Grundform alles geistigen Lebens aufgedeckt, nicht durchaus und nicht ohne weiteres darin, daß die fortlaufende Einheit eines geschichtlichen Werdens verfolgt werden kann. Im Festhalten an den Grundbedingungen geschichtlicher Existenz vermochte Yorck nicht den damals üblichen unbedingten Optimismus des Fortschritts, den Zeitglauben an eine sich »unter allen Stürmen« durchhaltende selbstgesetzliche »universalhistorische Bewegung« zu teilen. Der Bestand eines »gemeinschaftlichen Lebens des Menschengeschlechtes« als Prinzip einer allgemeinen Geschichte —, die Schaffung einer Kulturwelt, welche Wissenschaften und Künste, Religion und Staat, »die freie, dem Ideal zugewandte Entwickelung aller Kräfte« umspannt und diesen »vornehmsten Erwerb und Besitz des Menschengeschlechtes« (wenn auch unter steten Kämpfen) »von Generation zu Generation fortpflanzt und vererbt«, — dieser Bestand eines in seiner Tiefe einheitlichen geschichtlichen Lebens, wie ihn auch Ranke behauptete[2]), war für Yorck keine unproblematische Gegebenheit. Der höher-geschichtliche Syndesmos war allerdings in der Vergangenheit — wie unvollkommen immer, am ehesten noch im Urchristentum und in der abendländischen Bewegung der religiösen Renaissance — wirklich gewesen, er war Aufgabe und Hoffnung der Zukunft, er war aber in der Gegenwart, in der Neuzeit überhaupt, durch »intellektuelle und moralische Miasmen«[3]) zersetzt.

Geschichtliche Wirklichkeit ist ja keine mit dem Leben an sich gesetzte Entität, sondern nur als Empfindungswirklichkeit da, das heißt — beschlossen in einer Einheit des Lebensgefühls, in der erlebten Abhängigkeit von einem schöpferischen geschichtlichen Impuls, dem wir Raum schaffen, indem wir unser Leben ihm anver-

1) Vgl. S. 223.

2) Die angeführten Stellen aus Ranke, Weltgeschichte¹, Band VIII, S. 4f. (freilich einem Nachlaßband). 3) S. 65.



trauen. Die letzte, nicht nur formale Identität des geistigen Wesens, sondern die reale der Menschheit als geschichtlichen Subjektes[1]), kann für Yorck nur durch die personale Einigung im Reiche Gottes, durch die Heranbildung zur Zusammenarbeit am Reiche Gottes auf Erden verwirklicht werden, und insofern hat der ungebrochene Katholizismus nicht ganz unrecht, Geschichte als »Erziehungsanstalt« anzusehen[2]).

Als Unterpfand und gewaltigstes Zeugnis dieses Strebens nach Bildung der Menschheit zum Reiche Gottes hat der Weltreichgedanke zu gelten, der dem frühen Mittelalter eine feste »universale Formgestalt«[3]) verschaffte. Sie beginnt zu zerbröckeln, seit der Druck einer verstärkten Innerlichkeit religiös-individuellen Gemütslebens die Synthese heidnisch-christlicher Elemente in der frühmittelalterlichen Welt gefährdet. Er sucht (wie wir schon sahen) einerseits die in den Katholizismus eingeschmolzenen Elemente antiker, okularer und regimentaler, Herkunft zu verdrängen, gibt auf der anderen Seite — im Überfließen gott-innigen Gefühls auf Gottes Schöpfung dem menschlich-weltlichen Leben eine neue Bedeutung. Die Welttranszendenz des christlichen Bewußtseins verbindet sich mit dieser neuen Aufmerksamkeit auf die Welt zum Herrschaftsanspruch über sie: in einer eigentümlichen Weltliebe, die sich die dem Christen fremd gewordene Welt aneignet, indem sie sich ihrer geistig bemächtigt. Die Natur liegt nunmehr vor der freien Person als Feld ungebundener Willens-

1) S. 60, 72.

2) S. 144. Es ist für den Yorckschen Geschichtsbegriff charakteristisch, daß Y. diesen Standpunkt gegen Sebastian Franck geltend macht. Dilthey (Schriften II 87) hatte ebenso wie Droysen (nach den Mitteilungen Pflaums, Geschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von Lamprecht V, 112 f.) auf Grund der Forschungen H. Bischofs (Sebastian Franck und die deutsche Geschichtschreibung 1857) gerade Franck den Sinn für den »inneren Zusammenhang der Geschichte« vindiziert. Ja — Droysen spricht direkt davon, daß Franck den Augustinischen Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts zu Christus hin aus dem Mittelalter gerettet habe. Droysens Berufung auf Bischof geht freilich fehl: denn dieser ist eher aus sich selbst von diesem Gedanken bewegt (S. 182), als daß er ihn in aller Schärfe bei Franck nachgewiesen hätte. — Yorcks Einwand richtet sich gegen das von Dilthey etwas einseitig betonte nominalistische Moment der Übergeschichtlichkeit im Franckschen Glaubensverhältnis. Auch den Franckschen Pelagianismus — »die Kraft gehört Gott oder dem Wesen, der Wille dem Menschen oder der Akzidenz« — mußte Yorck im Gegensatz zu Dilthey (Schriften II 512) bekämpfen: während er sich andererseits mit Francks Religion der Innerlichkeit und seinem Aufweis der heidnisch-imperialistischen Verfassung der katholischen Kirche als Erbin des antiken Rom (Geschichtsbibel 493 f.) tief einig wissen mußte.

3) S. 83.



betätigung da. Daraus folgt eine Konzentration in den Willen, die im Gegensatz zu hellenisch-kontemplativem Geiste auch den homo sapiens zum homo faber macht. Indem sich aber dieser Wille egoistisch vom religiösen Grunde loslöst, weicht der »realistische Gedanke eines einheitlichen Zweckzusammenhanges des menschlichen Geschlechts« dem nominalistischen, der schließlich auch »in dem gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben nur die wollenden Individuen« sieht und »Staat und Gesellschaft als Produkte der Interessen (bonum commune)« betrachtet[1]).

Auf den Trümmern der kaiserlichen und der päpstlichen Welthierarchie fand in der modernen Staatenordnung ein Ausgleich der miteinander streitenden Egoismen zu einem Gleichgewichtszustande statt — zu einem status = Staat, der — für sich genommen — nicht wie der Gedanke des heiligen Reichs als Glaubensinhalt dienen konnte, sondern unverbindlich, wie er als bloße Faktizität war, auch keine politisch verbindliche Gestalt zu erzeugen vermochte und jederzeit durch die Lebendigkeit einer jeden kräftigen Person aufgehoben werden konnte[2]). So ist die k o n k r e t e Einheit der Weltgeschichte für Yorck an die reale Einheit der Christenheit gebunden und hat gegenüber dem isolierenden Willen im Einsgefühl der religio ihre historische, d. h. ihre Bewußtseinswirklichkeit. »Eine Weltgeschichte — wenn sie nicht Philosophie der Geschichte ist« (d. h. im Aufweis des Prinzips und identischer Faktoren für die wechselnde Konkretion der Geschichtlichkeit besteht) — ist nicht mehr möglich, sobald der im Bewußtsein gegründete einheitliche und universale Rahmen des Weltreichgedankens schwindet«[3]). Ist doch nach Ranke selbst — dem dies Bedenken gilt — die Einheit der christlichen, romanisch-germanischen Völker eine »mehr ideale als repräsentierte Einheit«[4]).

Aber wenn auch die Geschichtschreibung diesen Stand der Dinge zu registrieren hat und als menschliche Wissenschaft an der Zukunft der Menschheit verzweifeln könnte, wenn sie auch darauf verzichten muß, einer einfach vorfindlichen, ungebrochenen Bewegung nachzugehen, so bleibt doch — damit kommen wir auf frühere Gedankengänge[5]) zurück — im Sinne jener Bitte des Vaterunsers »Zu uns komme Dein Reich« und als geheiligtes Trachten[6]) die Idee bestehen, daß jene höchste einheitliche Lebendigkeit einmal gnadenreich aus der Innerlichkeit der christlichen Gemeinde heraustrete, die Produkte

1) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 7. Aufl., S. 274.
2) Vgl. S. 20, 66, 141. 3) S. 72. 4) Ranke, W. 15, 271.
5) S. o. S. 82ff. 6) Lukas 12, 31. Vgl. dazu Fichte W. V, 536.

des Geistes bestimme und aufs neue eine ihr gemäße Gestalt auch der äußeren Gliederung der Gemeinschaft hervorbringe. Yorck vertraute darauf, daß die Revolution des Bewußtseins, in der es sich seiner eigenen geschichtlichen Bildung entfremde und in exzentrischer Unruhe verlaufe, sich endlich in sich selbst totlaufen müsse, und daß aus dieser Schule der Schmerzen das geschichtliche Leben für Wiedererneuerung reif werden und zu sich selbst kommen müsse. »Ich glaube an eine große und günstige historische Peripetie, aber wie hoch wird der Preis sein, der der Zukunft gezahlt wird. Dann möge auch der Mann nicht fehlen, der Reformator des Bewußtseins«[1])!

Danach bestimmte Yorck offenbar die eigentliche, die durchaus nicht bloß säkulare Mission des neuen Deutschen Reiches, wenn es trotz allen äußeren und inneren Schwierigkeiten die Würde dieses Namens wieder als bindende Kraft geltend machen wollte. »1870/71 ist keine feste Größe, möge sie dazu werden«[2]). Unter diesem Gesichtspunkt beurteilte er die deutsche Politik auch in religiös scheinbar indifferenten Fragen. Im Inneren bedeutete ihm der Schutz der Landwirtschaft, wie ihn im Kampf gegen die Übermächtigkeit der Kommune die Schutzzollgesetzgebung der achtziger Jahre anstrebte, den Schutz des Reiches; denn »der Gedanke des Reiches gegenüber dem des Staates, im Mittelalter, ist die Frucht der Ländlichkeit«[3]).

---

1) S. 70; vgl. S. 66, 128. Alle diese Gedanken führen trotz ihrer persönlichen Ausprägung bei Yorck doch in die geistige Werkstatt von Fichte und Schelling zurück, in der die christliche Geschichtsphilosophie ja eine eigene Wiederaufnahme erfahren hatte. Die sekundäre Bedeutung des Staates gegenüber dem Reiche bei Fichte W. IV 593: der Staat, eine menschliche Einrichtung, eine künstliche, nur unter der Bedingung des Christentums und damit dieses bestehen könne«; der neuere Staat Mittel, nicht Zweck (Schelling II, I 546); »materiell genommen eine bloße Tatsache« (ebenda 532), aber geheiligt als »Vorbedingung«, »Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens« (550), ein «Stabile (!) (Abgetanes), das was in der Stille sein soll, was nur Reform (nicht Revolution) (!) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann als sie ist, die bleiben muß, so lange diese Welt besteht« (551): der schuldige und daher nie vollkommene Zustand dieser Welt, bestimmt, in der Ordnung des johanneischen Reiches aufgehoben zu werden (II, I 546f., 552; II, IV 328), sich »dem Reiche Gottes zu Gunsten aufzulösen« (Fichte W. IV 592).

2) S. 149.

3) S. 20. Man darf hier an Worte Rousseaus erinnern, dessen Bedeutung Yorck hoch eingeschätzt hat, wenn auch seine eigene Stellung zu Rousseau zwiespältig blieb – wie dessen Natur und politische Theorie selber: C'est la campagne qui fait le pays, et c'est le peuple de la campagne qui fait la nation. – In Deutschland dürfte diese Bewertung auf Justus Möser zurück-

Die Erhaltung und Mehrung der bodenständigen Bevölkerung erschien Yorck als nationale Pflicht angesichts der für alle wahre Gemeinschaft verderblichen totalen Haltlosigkeit innen und außen, die das fluktuierende Städtertum — der »politische Typus der neueren Zeit«[1] — aufweise, und die besonders den Handel als einen internationalen, dem heimischen Boden nicht eigentümlich verwachsenen Faktor zur Teilnahme an der Staatsleitung unfähig mache[2]. »Ohne Beschränkung der radikalen Freizügigkeit keine Lösung des Pauperismus, keine Konservierung des Vaterlandes«[2]. Auch in dieser Hinsicht sah er (1881) Bismarck, der wie Yorck von der Überzeugung ausging, daß selbst ein geringes »Eigentum an Grund und Boden den Besitzer fester als jedes andere Band mit dem Staate und seinem Bestande verknüpft[3], und der die »Dekomposition des Staatsverbandes in kommunale Republiken« bekämpfte[4], »in das Zentrum der historischen Aufgabe, als Reichsvertreter, eintreten«[5]. Und in der Idee des evangelischen Volkskaisertums, wie sie des greisen Bismarck Jenaer Rede verfocht, eine Rede, »die in der Tat etwas Lutherisches hat«[5], bekommt der Gedanke der Reichsherrlichkeit die religiöse Weihe, die ihm vermöge der Tradition einer großen Vergangenheit gebührte, und die universelle, verpflichtende Kraft, deren er in Yorcks Augen als Zukunftsfaktor bedurfte[6], — und die der Gedanke der Nation und des irdisch selbständigen Staates bei aller Dignität nicht hat[7].

Einer solchen durchgängigen Neugestaltung der Zukunft soll nach ihren Kräften auch die neue Grundlegung der Geisteswissenschaften dienen, wie sie sich Yorck als Lebenswerk des Freundes dachte[8]. Diese verbündet sich damit dem Kampfe des historischen Realismus

---

gehen, der von der gemeinsamen Nutzung eines Revieres aus (vgl. o. S. 81 f.) die Mark-Genossenschaft als erste Vereinigung zum Volke ansetzt (Osnabrückische Geschichte I, I, § 9), die als Mannie sich unter ihren Mannen Schutz von Leib und Eigentum gewährte (§ 13, 20) und im Kriege als Heerbann, Heermannie auftrat (§ 21); worauf Möser den Namen Germanien zurückführt (I. III, § 2), und worin er den Anfang unseres heutigen Reiches sieht (§ 3). — Im Grundton Yorck verwandt Goethe, Wanderjahre III 9.

1) S. 20.

2) S. 19, T. 109. Dazu Carlyle: »Es kann keine wahre Aristokratie geben, wenn sie nicht das Land besitzt.« (Vergangenheit und Gegenwart. 3. Buch, 8. Kap., vgl. ebenda IV 1.)

3) Brief Bismarcks vom Febr. 1882 (Poschinger, Fürst Bismarck als Volkswirt II, 99).

4) Rede Bismarcks v. 28. 3. 81 (Politische Reden VIII, 401).

5) S. 20. 6) S. 150. 7) T. 78, 100. 8) Vgl. S. 145, 183.

gegen den geschichtslosen Nominalismus, dem Kampfe für die Reformation[1]) – gegen die Revolution des Bewußtseins. Sie gibt diesem – dem Bismarckschen Grundverhalten[2]) begrifflichen Ausdruck und dem erneuerten Gefühl des höheren geschichtlichen Realprinzips – wie es sich im Gefolge von Bismarcks Tat[3]) in der geisteswissenschaftlichen Arbeit der Schmoller, Gierke[4]) usw. regte – den philosophischen Rückhalt, die »feste Gedankengestalt«[5]). – Auch Yorcks eigene Bemühung lag völlig in dieser Richtung: ein Streben, das zwar in seiner religiösen Gewißheit, in der Glaubenshoffnung des Zieles sicher war und »knapp im Resultate« sein durfte; und das doch in grundsätzlicher Gegnerschaft gegen das moderne »zum Begrabenwerden fertige«, aber immer noch sich breitmachende Zeitwesen, bei der Flüchtigkeit und Haltlosigkeit eines seinem eigentlichen Zentrum entfremdeten Lebens und auch bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes einen unermeßlichen und in der Darstellung denn auch nie durchmessenen Weg zurück und empor zu führen hatte[6]): die Umkehr des Lebens zu sich selbst vom Wege des Todes in der Vereinzelung, der Vereinzelung im Tode. »Wie ein hoher Berg reichen die Schwierigkeiten gen Himmel. Wenn erst sie ihn sicher berühren, sind sie richtig orientiert und überwindbar«[7]). Wer sein Leben hingibt, der wird es gewinnen. Das Aufgehen im neuen Bunde der Geschichte läßt den tieferfahrenen Gedanken von der Endlichkeit alles partikulär Eigenständigen im Tode durch ein Memento vivere überwinden[8]).

Dazu aber ist nötig, in die relative Gleichgültigkeit und Allgemeinverständlichkeit mehr oder minder sinnhafter Phänomene, wie sie die allgemeine Geschichtswissenschaft betrachten und durch psychologische Analysis begreifen kann, das Scheidemittel der Frage nach Geschichte bildender Substantialität zu werfen. Das heißt von der Gegenwart aus gesehen: Philosophie als kritische Ursprungsforschung nimmt dadurch an der Entwicklung der Zukunft aus der Vergangenheit tätigen Anteil, daß sie den unentstellten, den ursprünglichen Sinn der aktuellen Lebensphänomene durch Rückgang auf deren echte Motive wieder aufdeckt und innerlich zur Geltung bringt. Dilthey hat einen Hauptvorzug des Freundes darin gesehen, daß

---

1) S. 70. 2) S. 65, 98.

3) Vgl. S. 23. 4) S. 74. 5) S. 74. 6) S. 250.

7) S. 138. Vgl. eine verwandte Stelle bei Novalis (Europa, Ausg. von Minor II, 36).

8) T. S. 42 (Die Antithese zum memento mori entstammt vielleicht Wilhelm Meisters Wanderjahren III 1).

keiner mit solcher Freiheit und in solcher Tiefe wie Yorck das Geschichtliche als die Äußerung des Lebens erfahren und begriffen habe, »welche wieder Leben schafft«[1]. Aus solcher Gesinnung erhält die Yorckische Philosophie als wichtigste Funktion die Aufgabe zugewiesen, den »pädagogischen Wert der geschichtlichen Welt«[2] zu heben und darzustellen. Die folgenden Betrachtungen sollen diesen Gesichtspunkt, auf den wir schon wiederholt gestoßen sind, festhalten und einheitlich etwas besser zur Durchführung bringen.

6) Philosophie als Pädagogik.

Wie in der Psychologie Gegenstand und Organ der Erkenntnis in gewisser Weise eins sind, so kann auch Geschichte nur mit geschichtlichem Sinn, der sich selbst ihrem Zusammenhang übereignet, erfahren werden.

Diese Deckungseinheit zwischen Objekt und Organ historischer Ursprungsforschung ist aber nicht Faktum, sondern Ideal jeder geschichtlichen Betrachtung. Sie ist nur erreichbar, wenn der Erkennende bestimmte Anforderungen an seinen geistigen Habitus erfüllt, derart, daß in seiner Arbeit »das Selbst ausgelöscht und die Sache zum Reden gebracht, zugleich aber das Selbst in höchstem Grade lebendig ist, indem es die Sache erlebt«[3]. In vollem Ineinanderaufgehen muß ein Einklang der Lebendigkeit von hüben und drüben erzielt werden.

Darin liegt zweierlei: 1. Die Forschung darf sich der geschichtlichen Lebendigkeit weder dadurch als fremd erweisen, daß sie ihr ohne Teilnahme gegenübertritt, noch dadurch, daß sich der Forscher in eitler Pietätlosigkeit hervorkehrt, eigenmächtig sein kleines abstraktes Ich einmischt und es eine Sonderrolle spielen läßt, d. h. »durch ein Feuerwerk mehr oder minder geistreicher Einfälle« einen »unwahren Schein der Lebendigkeit« bewirkt[4][5].

Und 2.: Es handelt sich nicht um Preisgabe, Veräußerung, Verlust, sondern um Hingabe, Verinnerlichung, Vollendung des persönlichen Wesens bei absoluter gesammelter Gegenwärtigkeit in der Sache. Auch diese Erkenntnis hat ein Janusgesicht. Wir wissen schon: nur in der erweiternden Selbstentäußerung, nur indem er die in ihm selbst waltenden bildenden Kräfte in ihrem geschichtlichen Ursprung aufsucht, wird der Mensch seiner selbst in der konkreten Fülle seiner Bestimmungen als Wesen einer so beschaffenen und

1) Dilthey S. 125.

2) Dilthey S. 125. 3) S. 2 (unwesentlich verändert).

4) S. 201. 5) »Wenn ihr stille seid, so werdet ihr vernehmen, d. h. verstehen« (S. 26).

schaffenden geschichtlichen Welt gewahr, nur so versteht er sich »aus dem Grunde« und gewinnt in ihm neuen Halt. Aber auch umgekehrt: nur wenn der Mensch ursprünglich um sich selbst bekümmert und auf der Suche nach sich selbst ist — nur dann findet er in eins mit sich selbst seine Welt; nur dann wird ihm das Geschichtliche, Geschehene historisch: wirksame Kraft. Fassen wir das Leben als ein Sinnganzes, so ist doch gerade eine echt motivierte Geschichtsforschung Anzeige des geheimen Bewußtseins, daß unser Leben in dem, was seinen ursprünglichen Sinn ausmacht, noch nicht voll erfahren und realisiert ist, daß vielmehr die aktuelle Sinnhabe in neuer Sinngebung vertieft werden muß. Es handelt sich um die Frage nach den Quellen, den Grundkräften unserer Existenz; und also nicht um eine bloße gehaltliche Ergänzung des Umfanges unserer Selbsterfahrung, nicht nur um Einbeziehung neuer vergangener und gegenwärtiger Phänomene in eine schon strikte eingehaltene Sinnrichtung: sondern — indem das Leben seinem Ursprung nachgeht — strebt es eben noch immer dem Sinn zu[1]), in den es sich einstellen muß, wenn es den Prinzipien, den Grundlagen seines Daseins gemäß sein will. Wären alle Gehalte des Lebens wirklich lebendig gehalten — reale seelisch schöpferische Potenzen —, ließe sie das Leben nicht fahren und zu toten, weltlichen Ablagerungen erstarren, so bedürfte es der Arbeit geschichtlicher Verlebendigung nicht. Wir blieben dann immer und in allen Stücken unserer Bestimmung treu, vom Ganzen des Lebens getragen, im Mittelpunkt all unserer Kräfte. Diese Inständigkeit des Lebens vertauschen wir mit seinem Exil, wenn wir — uns selbst entfremdet und veräußerlicht — in mechanischer Angleichung den Bestimmtheiten der natürlichen Außenwelt unterliegen. Die eigentliche Erbsünde des menschlichen Lebens, der unvordenkliche Ursprung seiner Sündhaftigkeit liegt in dieser Verführtheit durch die Welt, in dem unfrommen Verlassen des höheren Syndesmos. In dem verbliebenen endlich-zeitlichweltlichen Dasein kann die Beziehung zur Heimat unserer Seele immer nur der Weg zu ihr sein[2]). »Wohin gehen wir? Immer nach Hause« (Novalis). Wir vermögen die Stimme des Lebens in der Geschichte nur zu hören, wenn wir selber auf dem rechten Pfade des Lebens, auf dem Wege zur vollen Lebendigkeit sind.

---

1) In der doppelten Bedeutung des französischen Wortes »sens«; auch wir sprechen vom Sinn einer Zeigerdrehung.

2) So spricht auch Dilthey, S. 39, vom »Heimweh des Geistes nach dem unsichtbaren Reich«.

Ich will, da diese Formulierung den Verdacht des Mystagogentums erregen könnte, demselben Gedanken noch einen etwas anderen Ausdruck geben. – Die Frage, was das Geschichtliche »an sich« sei, läßt sich zwar für sein ontisches Außenwerk in gewisser Weise, wenn auch nicht letztlich objektiv, durch Festlegung von Daten und Geschehnissen, der »somatischen und ... temporellen Bedingtheit«[1]) beantworten – aber doch nur nach Alteration des Sinnes erlebter Geschichtlichkeit überhaupt; es handelt sich hier nur um die Vollständigkeit[1]), nicht um die lebendige Tiefe von innen her kontrollierbarer historischer Erkenntnis. Das objektive, d. h. aus der Vorstellung gewonnene Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit ist ihrer ursprünglichen und entscheidenden Gegebenheit ebenso inadäquat, wie es gegenüber der Sachwelt durch deren grundsätzlichen Charakter motiviert ist. Das Organ für die geschichtliche – wir sagten es schon – ist die eigene Lebendigkeit, die – eben selbst geschichtlich – auf jene anspricht. Historisch geworden ist ja das Leben, dessen Verständnis dadurch gesichert ist, daß die in ihm wohnende Kraft in unser eigenes Leben übergegangen und derart als »Empfindungsrealität« darin verspürt wird, daß wir in der Beschäftigung mit jenem nur auf die Originarität unseres persönlichen Lebens Resonanz zu geben haben. Die wird um so stärker und feiner sein, je näher unser Leben geistig dem Ursinn der konstitutiven geschichtlichen Kräfte steht: je unverfälschter der echte Gehalt und der Ertrag aus der Arbeit der Generationen uns überkommen ist; je flüssiger er als fördernde Kraft dem Leben erhalten bleibt, ohne als erstarrtes Ordnungsprinzip ihm entgegengehalten zu werden. Die Eindringlichkeit der geschichtlichen Erfahrung ist der Gewichtigkeit, der Substantialität des in die Forschung eingesenkten Lebens äquivalent. – Daher ist denn ein »großer Gegenstand« nicht für jedermanns Hände. »Eigentliche Existentialfragen« verlangen existentiellen Ernst[2]). Pectus facit historicum.

Diese persönliche Beteiligtheit ist also nicht nur eine liebenswürdige Beigabe, sondern die essentielle Bedingung jeder wahrhaft geschichtlichen Besinnung. Es kommt nur darauf an, die Echtheit solchen Anteils von peripherer Neugier (oder Altgier) und einseitiger äußerer Interessiertheit zu scheiden. Wo aber die volle Lebendigkeit beansprucht wird – angesprochen wird und ansprechen soll –, da muß es sich um ein von äußeren Zufällen unabhängiges, rein inneres und universales Anliegen des ganzen Lebens handeln: nicht um einen kontingenten Inhalt, sondern um eine autochthone Art, Haltung, Richtung des Lebens.

1) S. 193. 2) S. 62.

Und zwar muß diese »Einstellung« und »Ausrichtung«, wenn sie selber lebendig sein will, einem in ihr lebendigen Motive folgen, dem sie sich anmißt. Das Leben darf nicht nur faktisch und zufällig in die Richtung auf sich selbst geworfen werden, – und kann es auch nicht: denn diese findet nur, wer sie wahrhaft sucht, ja sie ist nichts, wenn man von dieser Suche absieht. Das Leben muß also diese gesuchte Richtung aus sich selbst einschlagen, von den echten Impulsen bewegt, die ihm die Faktizität erteilt. Es bedarf einer innerlichen und immer erneuten Abkehr von allen gewaltsamen oder verführerischen Ablenkungen der Welt, und damit einer Einkehr und Rückkehr zu sich selbst. Womit keine solipsistische Abkapselung, sondern die gereinigte Verlebendigung der eigensten geschichtlichen Möglichkeiten gemeint ist. Also nur wo die geschichtliche Betrachtung im Dienste solcher Selbstbesinnung steht, zur Reflexion, zur Rücklenkung in die Bahn des eigentlichen, des höheren Lebens beiträgt, ist sie historische Erkenntnis. Wie konkrete Selbstbesinnung nur als geschichtliche möglich ist, so ist ein echtes Geschichtsverständnis nur durch die Kraft jener wahrhaft philosophischen Selbstbekümmerung erreichbar, die mitten im Denken niemals den »moralischen Menschen außer dem Spiele läßt«[1]. Der Philosophie geht es um eine Lehre vom »richtigen« Leben, von der ursprünglichen, innerlich notwendigen Richtung des Lebens; sie ist keine unverbindliche, im Objektiven verharrende Erkenntnis, sondern praktische Lebensbestimmung eben durch die Weise, wie sie theoretische Lebensbestimmung ist – durch die Forderungen, an die das Betreten ihres Bezirkes geknüpft ist, und durch die Erziehung, die sie in ihm erteilt.

Philosophie ist also nur in der Tätigkeit des Lebens, sich selbst zu realisieren, beschlossen; als Bewegung des Daseins abhängig vom Ausgangspunkt in der Faktizität – und in voller Konkretheit in keinem Systeme fixierbar. So darf Yorck, das Wort Wissenschaft im zeitüblichen Sinne brauchend, von ihr, der Philosophie, sagen, daß sie, die die Kompetenzen der Wissenschaft bestimmt, selbst »keine Wissenschaft ist, sondern Leben, und im Grunde Leben gewesen ist, auch da, wo sie Wissenschaft sein mußte«[2]. Die Rückleitung des Lebens in seinen durch die Tendenz lebendig anzueignender Kräfte vorgezeichneten Sinn ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie. So verstehe ich den Ausspruch: »Das Praktisch-werden-können ist .... der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft. Aber die mathe-

---

1) Vgl. S. 14. 2) S. 256.

matische Praxis ist nicht die alleinige. Die praktische Abzweckung unseres Standpunktes ist die pädagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne. Sie ist die Seele aller wahren Philosophie und die Wahrheit des Platon und Aristoteles«[1]). So gilt auch – und aus demselben Grunde – von der Philosophie, was Yorck von der Bemühung um den Geist der Geschichte rühmt: »Sie hat Ähnlichkeit mit dem Ringen Jakobs, für den Ringenden ein sicherer Gewinn«[2]).

So wird in der philosophischen Lehre – nur in einer spezifisch begrifflichen Form – die Funktion des echten und ursprünglich verstandenen religiösen Dogmas wieder aufgenommen: die innerlich gewahrten Prinzipien geschichtlichen Zusammenhangs in sich zu verwahren und durch sich mitzuteilen. Das soteriologische Interesse wird als pädagogisches erneut. Formung ist bildendes Mittel, Form Medium geschichtlicher Bildung. Mitteilsamkeit ist – wie religiöses Postulat – so sittlich geschichtliches Lebenselement. Das Vorstellungssymbol dort, das Begriffssymbol hier sind die Gefäße, in denen »das Wasser des Lebens« überbracht wird. – Und so erlangen überhaupt die in den Kulturgestalten investierten Lebenstendenzen die »Retention« (Husserl) geschichtlicher Vergangenheit zu virtueller Gegenwart. Und ermöglichen den geistigen Horizont einer Generation, einer Epoche, darin der Mensch die Weite und die Grenzen seines geschichtlichen Lebens hat.

Diese Funktion vermögen sie um so sicherer und kraftvoller zu erfüllen, je konkreter die Lebensbeziehung ist, in der sie ihren lebendigen Sinn schöpferisch offenbaren, je ungeteilter ein »unmittelbares, energisches Gefühl der Realitäten« (Droysen) aus ihnen überströmen kann. Daher die besondere Bedeutung realer Bodenständigkeit, umgänglicher Formvertrautheit: »Man sieht den Unterschied, den es macht, ob einer vom Privatrecht« – das geht gegen Mommsen – »oder von selbsterfahrener staatlicher Tätigkeit an die Historie kommt«[3]).

Im einzelnen werden die Wege der Kraftübermittlung in den vorliegenden Äußerungen Yorcks nicht weiter geprüft und verfolgt. Die Philosophie der Tradition steht ja auch jetzt noch in den Anfängen. Nun aber: – überliefern andere Systeme die materialen Kraftfaktoren des geschichtlichen Lebens, so Philosophie den Sinn für die Virtualität als die allgemeine Form, die Seinsweise ge-

1) S. 42f. Vgl. S. 138. 2) S. 133.

3) S. 19. Ähnlich wird – in Verkennung der wirklichen Lebensumstände Spinozas und deren produktiver Auswirkung – gegen seinen »toten Deismus« argumentiert: S. 169.



schichtlichen Daseins. — In dieser Bildung zur Humanität, zur Menschlichkeit des Menschen in lebendiger Zugehörigkeit, löst sie ihre existentielle Aufgabe. Sie teilt die Besinnung auf das Prinzip historischen Lebens mit und lehrt damit die Verbundenheit kennen, aus der alle Verbindlichkeiten fließen.

Daher war denn eine Ethik, deren Prinzip die Autonomie des Willenssubjektes ist, nicht nur jener Yorckschen Grundauffassung zuwider, nach der der Mensch erst im Verbande des höheren Lebens seine Integrität wiedererlangen kann. Sie war schon darum verfehlt, weil sie geschichtliches Verhalten nach einer allgemeinen über- und ungeschichtlichen Regel normieren, z. B. dem »reinen Maßbegriff des Wertes« unterstellen wollte, der der Nationalökonomik entlehnt ist und also ein fremdes Element sachlicher Taxierung mit sich brachte [1]); sie war in ihrer objektiven Einstellung — als Wissenschaft — nicht nur unzulänglich gegenüber dem Konfliktstoff disparater Lebensimpulse, der in jeder Lebenssituation aufgespeichert ist und persönliche Entscheidung verlangt; sie hatte in Verkennung der eigentlichen Stellung des Intellekts [2]) — der der Sphäre des Ontischen verhaftet ist — eine Aufgabe zugewiesen bekommen, der sie aus inneren Gründen niemals gerecht werden konnte: wir betrachten ja nach Aristoteles — wenn wir nicht unnütze Arbeit tun — die Tugend nicht um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden; »Ethisches« aber wird — auch das ist ja ein Aristotelischer Gedanke [3]) — »anerzogen, nicht bewiesen« [2]); und schließlich war sie als philosophische Einzeldisziplin überflüssig, sobald die Philosophie ganz und gar auch pädagogische Tat wurde.

Yorck stand also einer Ethik als Sonderwissenschaft ablehnend gegenüber [4]) und konnte in der »radikalen Abtrennung theoretischer und praktischer Anschauung« nur eine gefährliche Abstraktion erblicken [5]). Ist keine andre Seinserfahrung als die einer in sich sinnlosen, nur dem Kausalprinzip unterstellten Wirklichkeit gestattet, so ist dem sittlichen Wesen, der Gesinnung, dem Handeln der Halt in einem echten, erlebbaren Seinsverhältnis geraubt [6]). Zur Inständigkeit im Syndesmos mitmenschlichen Lebens ist weder durch Kantische Schuldforderungen ohne persönlichen Gläubiger noch durch Synthese eigenständiger Einzelwesen zu gelangen, sondern nur durch die Geschichtlichkeit und Vergeschichtlichung des Menschen selbst, die nicht den Eigenwillen, sondern das Zugehörigkeitsgefühl als Bürgen der

1) S. 74. 2) S. 8.
3) Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik II 1 u. 2.
4) Vgl. z. B. S. 73f. 5) S. 165. 6) Vgl. S. 80.

sittlich-geschichtlichen Welt kennt. Dieser Kosmos als gegliederter Nexus von Kräften, die durch die somatisch gesonderten Gestalten hindurchgehen, verbietet den gedanklichen Ausgang von isolierten Individuen als inadäquates Vorgehen. — Von der Physik, der reinen Seinslehre, gibt es zur Ethik als Lehre vom sittlichen Sollen keinen geraden Weg: Leben — das hat die »großartige eleatische Antinomie« bewiesen — läßt sich nicht vom Sein aus, Sein läßt sich nur als Abstraktion des Lebens wahrhaft in Griff bringen und halten. Und soweit die Wissenschaft die geistige Beherrschung der Welt durch Aufbau aus Elementareinheiten zu erzwingen sucht, führt von ihr kein Weg zum Begreifen und Gestalten der sittlichen Wirklichkeit, daher »Ethik syndesmotisch niemals gewirkt hat noch wirken kann«.

Man kann den Yorckschen Andeutungen zu dieser Frage kein besseres Relief geben als durch Worte eines Mannes, dessen spätere, religiös verinnerlichte Lehre auf Yorck offenbar tiefen Eindruck hinterlassen hat. »Es ist durchaus vergeblich« — so heißt es in Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«[1]) —, »dem, der nicht in der [göttlichen] Liebe ist, zu sagen: handle moralisch. Denn nur in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie gibt es keine; und ebenso überflüssig ist es, dem, der da liebt, zu sagen, handle: denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst, und das Handeln, und das moralische Handeln, ist bloß die stille Erscheinung dieses seines Lebens«.

Der stets erneute Trieb, von der Physik zur Ethik zu gelangen, ist bemerkenswert als Symptom tiefer Ungenüge an dieser Disparatheit innerhalb der Philosophie selbst. Verhindert wird seine Erfüllung durch das πρῶτον ψεῦδος, das in der Aufnahme und Fortbildung der wissenschaftlich konstruktiven Tendenz liegt: Ethik als Wissenschaft (dieser Art) ist unmöglich. Befriedigt kann er nur werden durch Anerkennung der supranaturalen Wirklichkeit unseres Lebens, in dem alle menschliche Verbundenheit ihre geschichtliche Grundlage und letztgültige persönliche Sanktion hat. Eine Anerkennung, die nicht nur in der Lebenshaltung selbst liegt (wie ihre Verkennung den Verfall historischer Lebendigkeit anzeigt), sondern in Einheit damit theoretischen Ausdruck findet, so zwar, daß sich in dieser Selbstbesinnlichkeit das Leben vertieft, indem es sich ergründet. In der Stellung des Lebens zu sich selber determiniert sich sein Schicksal. Das Ethos entscheidet über die Ethik, die Ethik in diesem Verstande läßt das Ethos sich auf sich selber verstehen[2]).

Will man die Reflexion in diesem, dem oben (S. 160) verwen-

---

1) Fichte, W. V, 544. 2) Zum Ganzen vgl. S. 78f.

deten Sinne das eigentliche Organ der Philosophie nennen, so ist der eigentliche Gegenstand des Philosophierens das geschichtliche Leben in der Selbstbekümmerung erfahren, und die eigentliche Leistung, die die philosophische Arbeit erbringt, ist eine praktische: die Verlebendigung, das Produktivmachen abgesetzter Lebensinhalte zur sinnhaften Wirksamkeit ursprünglicher Lebensmächte. Werkzeug, Gegenstand und Ertrag des Philosophierens sind also sich gegenseitig erhöhende Momente ein und desselben Stoffes – konkreter geistiger Lebendigkeit. Diese, nunmehr also dreifache, Kongruenz unter den Komponenten historischer Erkenntnis ist aber selbst geschichtlich, niemals »an sich«: sie kann eben immer nur in vollkommen verantwortlicher Selbstbesinnung erzeugt, erhalten und verinnigt werden, in einer Reflexion, die eine Bewegung des ganzen Lebens ist und die das ganze Leben seinem ursprünglichen Verbande wieder zuführt. Wie sich diese Tendenz im einzelnen manifestiert, ist damit freilich noch nicht ausgemacht; und es kann niemals zu eindeutiger Festlegung gelangen, wenn es sich wirklich um einen Aktus des konkreten Lebens handeln soll. Der Charakter dieser Rückwendung wird immer und immer auch von der jeweiligen Ausgangssituation des aktuellen Lebens abhängen, in Abstoß von der sie unternommen ist – und aus der Perspektive des Weges gesehen sein, auf dem das Abirren vom rechten Pfade überwunden wird. Die Selbstbesinnung ist ebensosehr und ebendadurch positive, lebenschaffende Leistung, wie sie negativ und kritisch unechtes Leben zerstören hilft. – Der innere Wiedergewinn historischen Gemeinschaftslebens kann nach Yorck nur durch religio – Wieder-Bindung an den Ursprung und Mittelpunkt des Lebens – erfolgen, nicht durch eine rationale Rekonstruktion aus objektiver Distanz – durch existentielle Aufhebung, nicht durch gedankliche Synthese der Zerfällungen, die – ohne jenen einheitlichen Rückhalt an der Lebendigkeit – aus methodischen Differenzierungen zu erstarrten Dissoziationen werden.

Nun ist die geistige Lage der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wie sie auch Yorck und Dilthey verstanden, durch einen naturalistischen Positivismus gekennzeichnet, dem sie ihren historischen Positivismus entgegensetzen. Die höhere Lebendigkeit, die sie in sich mobil zu machen verstanden und die ihnen nun auch aus der betrachteten geschichtlichen Wirklichkeit Antwort gab, ist in der wiederholten Yorckschen Parole: Transzendenz gegen Metaphysik[1]) polemisch proklamiert.

Dies Gefühl der Überschwänglichkeit der geistigen Existenz über

1) S. 120, 144, 211 (s. o. S. 80).



die engere natürliche Gesetzlichkeit ist aber heute — bei der Reflektiertheit unseres Daseins — nur noch dort gegründet, wo in der Welt der geschichtlich schaffenden Kräfte gerade dadurch wieder Fuß gefaßt und Boden gewonnen ist, daß unsere Determiniertheit durch eine andere Ordnung als nur die der Dinge[1]) sich zu einer von innen bestätigten wirksamen Wissenshabe entwickelt hat. Dilthey weiß sich bei manchen sonstigen Divergenzen eins mit der philosophischen Lebensgesinnung des Freundes, wenn er die Grundüberzeugung, aus der auch sein eigenes Schaffen hervorgegangen ist, so formuliert: »Die geschichtliche Welt führt durch die Selbstbesinnung auf eine siegreiche spontane Lebendigkeit, einen im Denken nicht formulierbaren, aber analytisch aufzeigbaren Zusammenhang im Einzelleben, im Wirken aufeinander, schließlich in einen höheren Zusammenhang besonderer und die naturwissenschaftlichen Mittel übersteigender Art, welchen herausheben, kraftvoll aussprechen notwendig ist, soll er wieder zu gehobener und selbstbewußter Geltung kommen«[2]).

Die deiktische Funktion, die hier der Selbstbesinnung angewiesen ist, und die Richtung der Explikation, die ihr Befund verlangt — Aufweis und Analyse vertreten eben bei allen Phänomenen die Stelle der Erklärung — sie sind in diesem Diltheyschen Satze, entsprechend der Kampfstellung gegen den herrschenden Ungeist der Zeit, in Abhebung und im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Denken begriffen, dessen konstruktive Methoden und Kategorien damals fast allein expliziert waren und als ungezügelter Ausdruck der vorwaltenden Gesinnung alle Lebensgebiete sich unterwarfen. Diese Überspannung eines partiell berechtigten Verfahrens und die Servilität dieser weltlich verdingten Haltung in allen Angelegenheiten menschlicher Existenz schuf jene Gegenströmung, deren populärster deutscher Vertreter lange Zeit Eucken war, und die ihre größte Tiefe in Denkern wie Dilthey und Yorck erreichte.

7. Theorie der rationalen Erkenntnis.

a) Die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

Die rationale Erkenntnis des Ontischen muß der überrationalen, voll lebendigen des Lebens und seiner Äußerungen eingegliedert werden. Die vorbehaltlose Hingabe an die geistigen Realitäten ist nicht nur eine autochthone Aufgabe, ein innerlichstes Anliegen des Lebens, sondern auch die Wurzel jeglichen Weltverständnisses[3]). Die abstrakten Gedanklichkeiten sind in ihrer Provenienz aus sich entäußerndem Lebensvollzug zu ergreifen: auch hier muß an die Stelle

1) Vgl. S. 71. 2) S. 156. 3) Vgl. S. 8.

der distanzierten Kenntnisnahme und eines von außen kommenden Nachdenkens über die Probleme, deren motivisches Nach-Denken und Wiedererleben treten[1]). Die Methoden schlicht sachlicher Erkenntnis können einer Intention, die weit über die Welt der Sachen hinaus in den Quellbereich persönlichsten Lebens einzudringen sucht, nicht genügen. Sie bedeuten schon angesichts der bloß somatischen (organischen) Gegebenheiten nicht nur eine »Reduktion«, sondern eine »Alteration«[2]). Sie versagen ganz gegenüber den geistigen »Verhaltungen«.

Auch die Kantische Transzendentalphilosophie bleibt doch schließlich an den Bezirk des ontischen, objektiven Denkens gebunden und auf ihn hingeordnet, wenn sie auch auf die Bedingungen seiner Möglichkeit zurückgeht: das Subjektive ist hier im Grunde nichts anderes als das Objektivierende (bzw. Objektivierbare) und also ein abständig Unpersönliches, nicht – wie das Geistige – Konstituens des inständigen, des geschichtlichen, uns allein in konkreter Selbstbesinnung zugänglichen Lebens[3]). »Die transzendentale Methode ... hob, wenn man so will, den Bereich des Objektiven auf, aber sie erweiterte doch nicht das Reich des Geistigen«[4]). Mit einer Apperzeption, deren Bezugspunkt nur das Ontische ist, mit Kategorien, die nur für das Sein konstitutiv und innerer Lebendigkeit auch im privativen Sinne »entnommen« sind, ist selbst nur ein »mechanischer Faktor, eine dem Wesen nach natürliche Potenz«[5]) bezeichnet. Im Gegensatz dazu führt eine Interpretation aus den konkreten geistesgeschichtlichen Beständen zur Erkenntnis, daß, was als Bedingung des Objektiven gelten kann, darum noch nicht selbst unbedingt ist. Es geht vielmehr aus einer besonderen Haltung des Menschen gegenüber seiner Welt hervor, steht damit im Einklang und kann und muß vom Boden dieser Position aus verstanden werden – also aus innerer Erfahrung, auf die immer zurückzugreifen, und über die hinauszugehen nun wirklich einsichtig unmöglich, bodenlose Metaphysik ist.

Das Sein kann in seiner Herkunft von jener allbefassenden Totalität nur als »ein Derivat des Lebens, als eine partikulare Lebensmanifestation«[6]) gelten. Der Nachweis, daß in der Seinsthesis und

---

1) S. 63. 2) S. 179. 3) S. 194.

4) Gegen Dilthey (Schriften V, 246). Dabei ist der Begriff des Transzendentalen maßgeblich, wie ihn Dilthey dort verwendet: er charakterisiert Untersuchungen, »welche die in der äußeren Wahrnehmung gegebenen Objektbilder in den Zusammenhang unserer Bewußtseinstatsachen einordnen.«

5) S. 194. Dies die erkenntnistheoretische Wendung des metaphysischen Ausspruches, daß »Natur nur die zu einem Sein erstarrte Intelligenz ist« (Schelling S. W. I, II, 226). 6) S. 203.

»Synthesis nur eine Seite des Bewußtseins zum Ausdruck kommt, wird die Einseitigkeit der rein gegenständlichen Erkenntnis, die Grenzüberschreitung, deren sich ein allgemeiner Ontologismus schuldig macht, zutage bringen und der erkenntniskritischen Entscheidung des Streites dienen, in den diese Bewußtseinsstellung samt ihren offenen und verkappten Folgeerscheinungen mit den Urdaten religiöser Erfahrung gerät. Die volle »vor dem Erkennen gelegene«[1]) und »von keiner Einzeltendenz verkürzte«[2]), wahrhaft geschichtliche Lebendigkeit tritt so einer Abstraktion ihrer selbst und also einer sekundären Verhaltung[3]) gegenüber und erweist diese aus deren eigenen Voraussetzungen »als nicht ausreichend.. zur Erklärung der gewiß somatisch bedingten, aber nicht somatisch gearteten Geschichtlichkeit«[4]). Mit dem Aufweis der Herkunft, des Sinnes und Rechtes solcher Abstraktion ist zugleich der der Relativität ihrer Postulate und die Abweisung der absoluten, damals fast unbestrittenen Herrschaftsansprüche des Naturalismus gegeben, der Weg von der Synthese zum Syndesmos, von der Konstruktion zur Religion wieder frei gemacht[5]).

Der Nachdruck der Yorckschen Behauptung liegt auf dem Punkte, daß derselbe vereinzelnde Wille, der praktisch den Zusammenhang der geschichtlichen Welt bedroht, eben dadurch auch für die Gestaltung und die Mißgestalt des modernen Weltbildes verantwortlich wird: welch letzteres also keineswegs einer voraussetzungslosen Erkenntnis, sondern dem »Wollen als Erkenntnisorgan«[6]) entspringt und als durchgängige Konstruktion mit der zuvorigen Aufgabe des Syndesmos erkauft ist. Die strenge Sachlichkeit im Wortsinn, die diese Erkenntnis durchweg als oberstes, ja ausschließliches Gebot anerkennt, ist nicht notwendig in der ursprünglichen Stellung des Lebens in unserer Welt motiviert, sondern ist nur Symptom jener besonderen Lebenshaltung, in der »die souveräne« – sachkundige und praktisch interessierte, aber innerlich teilnahmlose – »Willensstellung die ganze Inhaltlichkeit des Bewußtseins umformt«[7]). Das Korrelat dieser »absoluten« Objektivität ist die vollkommene innere Geschichtslosigkeit; denn erst mit dem eigenwilligen Abfall vom Lebensbund

1) S. 180. 2) S. 180. 3) Vgl. S. 193. 4) S. 180.

5) Die Geltendmachung kritischer Geschichtlichkeit überwindet also nach Yorck mit der Grundverfehlung, die zum Relativismus aller historischen Typen metaphysischer Weltanschauung führt (Ausgang von einem Einzelfaktor des Lebenszusammenhangs) diesen Relativismus selbst und radikal: nicht nur in der Form des Naturalismus. Vgl. S. 69, 250f. – Die Voraussetzung Yorcks ist dabei die Eindeutigkeit der Redeweise vom konkreten Leben, das ihm mit geschichtlichem gleichbedeutend ist.

6) S. 154. 7) S. 179.

ist der Zerfall des Lebensganzen gesetzt, der allein die Konstruktion aus Elementen, wie sie den Kern des naturwissenschaftlichen Verfahrens ausmacht, unumschränkt ermöglicht und nötig macht. Ist aber ontische Erkenntnis schon aus diesem Grunde keine ursprüngliche und radikale, so ist sie es um so weniger, als auch die Mittel der Konstruktion — die Seinskategorien — nicht originär beigestellt, sondern dem Schatze der inneren Erfahrung zu analogischer Anwendung entlehnt[1]), also jener primären Gegebenheit dieses unseres Wesens verdankt werden, das »nicht ist, sondern lebt«[2]).

Die Vorwegnahme dieser Ergebnisse zeigt, wie die Erkenntnistheorie gleichsam als eine »Psychologie in Bewegung« »die intellektuellen psychischen Vorgänge beobachtend, mitschreitend auf ihre Natur und Tragweite prüft« und, indem sie »den Vorgang des Erkennens über sich selbst ins klare setzt«, »die innerpsychischen Grenzen der Erkenntnis nachweist«[3]). Der Gang dieser immanenten Kritik des Intellekts und damit des modernen Intellektualismus ist nun — soweit angängig — zu verfolgen. Dabei tritt der geschichtliche Lebenszusammenhang, in den uns schon die philosophische Kunstgeschichte geführt hatte, unter einen neuen Aspekt. Und dort um der Einheit der Lebendigkeit willen gegebene Vordeutungen erfahren hier z. T. eingehendere Ausdeutung.

Freilich wird doch auch hier, wo es sich der Natur der Sache nach um die kritische Durchsetzung der philosophischen Grundposition Yorcks in Einzelausführungen handeln mußte, der Mangel zusammenhängender und detaillierter Analysen besonders fühlbar. Diese Ergänzungsbedürftigkeit ist zum Teil durch den Briefcharakter unserer Unterlagen bedingt; insofern kann und wird sie sich hoffentlich aus dem Nachlaß befriedigen lassen. Die Eintragung der Einzelzüge dürfte die einheitliche Spannkraft der philosophischen Konzeption erst recht zur Geltung bringen. Wie aber dabei das Sein stets hinter dem Leben zurücktreten wird — dem Gesetze gemäß, nach dem diese Philosophie angetreten ist, so dürfte auch das thematische Interesse am Wesen der geschichtlichen Wirklichkeit immer besser auf seine Rechnung kommen als das am Sein der Natur. Die Größe und Geschlossenheit des philosophischen Grundaspektes der Geschichtlichkeit engt den ihm botmäßigen realontologischen ein[4]).

1) S. 8. 2) S. 71. 3) S. 180.

4) Die klärende Möglichkeit einer Gegenüberstellung von Geschichtsontologie und Ontologie der Natur entfällt bei Yorck infolge der ausschließlichen Betonung der »generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem« (S. 191). Vgl. Heidegger a. a. O. S. 403.

Nicht zufällig stand Yorck der mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeit so viel ferner als der philologisch-historischen[1]. Er hatte in der Kraft spezifisch geschichtlichen Erlebnisses zur Natur in uns und außer uns nicht dasselbe ursprüngliche, unbefangene Denkverhältnis wie zur geschichtlichen Lebendigkeit. Es ist bezeichnend, wie er sich immer in der geschichtlichen Landschaft heimisch zu machen sucht, in der »das Natürliche menschlich und persönlich« wird[2]. Das Gefühl für die schweigende Ferne der Urnatur oder die rein sinnliche Wärme des Kreatürlichen, dem Erdmutterschoße Vertrauten tritt nirgends hervor. Die Schönheit einer natürlichen Ansicht kann ihn auf die Dauer nirgends befriedigen. Die natürliche Perspektive wandelt sich mit innerer Notwendigkeit in die historische: die äußere Aussicht verlangt nach geschichtlicher Einsicht[3].

»Gerade so wie Natur bin ich Geschichte« — dies schon genannte Wort postuliert eine Gleichberechtigung, die im Kampf gegen den Ungeist der Zeit doch im wesentlichen dem Geist der Geschichte zum Rechte verhalf. Die Natur in uns spielt, wenn nicht — griechischem wie christlichem Verdikt der Sinnlichkeit gemäß — als modus deficiens, so doch nur als Abstraktum unserer konkreten und in ihrer Konkretheit geschichtlichen Existenz eine Rolle[4]. Daß es auch eine natürliche Verwachsenheit, eine kreatürliche Verbundenheit ungeachtet der geschichtlich-persönlichen Einigung geben könne, wird — soweit ich sehe — kaum erwogen und zur Geltung gebracht. Von dorther kann also auch keine radikale Begrenzung, strenge Sonderung des geschichtlichen Anspruchs, der historischen Begriffsbildung erfolgen[5].

Der generelle Unterschied zwischen Ontischem und Historischem[6] hat doch seine Herkunft aus einheitlicher Lebendigkeit, deren »strukturelle Differenz«[7] erst die Aussonderung des Seinsmäßigen gestattet. Die somatisch bedingten sinnlichen Gegebenheiten heben sich in ihrer inneren Unzugehörigkeit und Unbewältigtheit — wie sie der Aneignung bedürfen — von den in ihrer Lebenszugehörigkeit erfahrenen Empfindungen, Wirkungen unmittelbaren Rapportes von Leben und Leben, ab: sie bilden das Unlebendige im Leben selbst[8]. Wie auf dieser Grundlage die Abstraktion des Seins aus dem Leben

1) S. 194, 234. 2) S. 108. 3) S. 108; T. 131. 4) Vgl. S. 71.

5) Nur in der F a m i l i e erreicht nach York die Natur die Konkretion — der Geschichte: als »allein natürliche Erweiterung des Ich« bietet sie »die erste greifbare christliche G e s t a l t« dar: T. 101. — Die irdische Bodenständigkeit hat ihm, wie mir scheint, durchaus persönlichen, keinen naturhaften Charakter: s. o. S. 42 ff. 6) S. 191. 7) S. 203. 8) Vgl. S. 192 f.

erfolgt, ist das Seiende dem Leben gegenüber partikulär. Und so sind auch die inhaltsarmen Kategorien des Seins den erfüllten Kategorien des Lebens derivativ untergeordnet. D. h. wie die Geschichtlichkeit ihre Stätte in unserem konkreten Wesen hat und wir die Kategorien historischer Erkenntnis antezipatorisch der eignen geschichtlichen Innerlichkeit entnehmen, so spricht zwar auch die Natur in uns auf die Natur außer uns an: aber wie sie ein Abstraktum unserer vollen Lebendigkeit ist, so sind auch die Kategorien des Ontischen privativ aus denen des geschichtlichen Lebens erwachsen. Das Organ für die Natur, der Intellekt, ist in seiner starren Gesetzlichkeit, in seinem einsamen Selbstand selbst eine »natürliche Potenz«[1]). Ist der »Keimpunkt der Geschichtlichkeit« die Inständigkeit des Lebens[2]), so hat das »interne Sein der Intellektualität«[3]) die Eigenständigkeit und Abständigkeit des Gegenständlichen an sich selbst. Und wie der Intellekt seinem Wesen nach ein abstrakter Faktor ist, so wird nun auch die natürliche Außenwelt nur als Abstraktionsprodukt, Schemen der geschichtlichen Umwelt behandelt. Denn auch hier bleibt für Yorck in Geltung, daß »alles Reale zum Schemen wird, wenn es als ‚Ding an sich' betrachtet, wenn es nicht erlebt wird«[4]).

b) Die Stellung des Intellekts.

α) Empfindung und Anschauung.

So geht Yorck auch hier nicht von der »toten Vorfindlichkeit« von Dingen, Vorgängen, Beziehungen« aus[5]), sondern von der primär erfahrenen strukturierten einheitlichen Lebendigkeit[6]), von einem bewußten, habhaften, nicht bloß durchlebten und der Erkenntnis erst aufgegebenen Zusammenhang. Wir finden uns zu allernächst in einer konkreten Lebenslage vor, in »zusammenhängenden ganzen Verhaltungen«[7]), zu denen unabtrennlich auch die uns in Spannung zwischen Affektion und Reaktion haltende, durch unsere intentionale und reale Betätigung mitbestimmte geschichtliche Umwelt gehört. Was sich die Angehörigkeit zu dieser Ganzheit bewahrt hat, dem spricht Yorck in bewußtem oder unbewußtem Rückgriff auf die Etymologie des Wortes »Empfindung«, also mit Rücksicht auf die direkte Vorfindlichkeit, auf seine innere Berührungskraft »Empfindungsrealität« zu; Empfindung ist jedes Moment dieses Ganzen, ebenso

1) S. 194. 2) S. 71. 3) S. 184. 4) S. 61. 5) 162. 6) S. 203.

7) Ebenda. Die »historische Verhaltung«, von der Yorck z. B. S. 86 spricht, ist eine geschichtliche Welthaltung. Die Welt ist Element, Subsistenzmittel menschlichen Lebens. Dies besagt S. 69 die Proportion: Selbstverhalten : Geschichtlichkeit ∾ Atmen : Luftdruck.

wie es in diesem Zusammenhang figuriert[1]); »Empfindungssinn«[2]) die geistige Offenheit, in der sich jener Befund geltend macht — das unmittelbare und gesamte Bewußtsein, das durch die Totalität der Empfindungen in Anspruch genommen ist und in ihnen auf Wirklichkeit anspricht.

In diesem erlebten, gegliederten Zusammenhang heben sich Kreise homogener, wiederum untereinander artikulierter Faktoren ab, von denen der eine die Sachwelt ergibt: den Inbegriff dessen, was mir in meiner mehrfältigen Welthabe jeweils als Existenzmittel oder -hemmnis, als das, womit ich im Leben als nützlich oder schädlich rechnen kann und muß, gegeben ist[4]). Ich habe ihm gegenüber keinerlei Verbindlichkeit[5]): ich lasse es liegen, räume es aus dem Wege, nehme es in Gebrauch — ganz nach meinem Gefallen und seiner Tauglichkeit. Die allgemeine Tendenz geht darauf hin, alle Elemente dieser Welt irgendwie zum Gebrauche heranzuziehen und zuzurichten. Dabei bin ich mir einer zwar nicht faktisch unbeschränkten, aber prinzipiell durchgängigen Superiorität über all dies Dingliche bewußt. Es hat im Gegensatz zu meinen Mitmenschen, zu meinesgleichen, nicht die Fähigkeit, sich mir in ganzer oder teilweiser Reserve zu entziehen, sondern ist mir von sich aus vorbehaltlos ausgeliefert: es birgt kein fremdes oder verwandtes Leben, sondern zeigt ein dem persönlichen Leben völlig heterogenes, daher auch ein dem Geiste nie letztlich vertrautes Sein.

In der Art, wie ich es anspreche, bekundet sich der Anspruch,

---

1) S. o. S. 48. Die besondere Art des Für-mich-seins unterscheidet — als ein »rein persönlicher« Faktor — die Realität der Empfindung von dem unerlebten Schemen eines »Ding an sich«. So versteht sich, daß Yorck mit Vorliebe das Wort »Empfindung« mit der Zuspitzung auf diesen eigenpersönlichen Faktor gebraucht, d. h. für jenen Gefühlston, in dem das Ganze der betroffenen Lebendigkeit anklingt. 2) S. 23. 3) S. 180.

4) Ein kleiner Ausschnitt davon ist das, was mir von all diesem eigentümlich, fest und ausschließlich zugehört — was ich besitze. Die oben (S. 44) skizzierte Eigentumstheorie fügt sich auf diese Weise zwanglos der allgemeinen Auffassung ein, die Yorck von der »Sache« hat. Diese ist ihm — nach dem Zeugnis der unmittelbaren, noch nicht theoretischen Lebenshaltung —, mit Hegel zu sprechen, nicht eine selbständige Realität, sondern zunächst und vor der Bearbeitung und Aneignung das der »Freiheit überhaupt Äußerliche« — das Recht auf die Sache also »das Recht der Persönlichkeit als solcher«; erst das Anschauen und Vorstellen schafft jenen Schein der Selbständigkeit der Außendinge, »den das Verhalten des freien Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt.« (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 40, 44.)

5) S. 192.



selber die Ebene zu transzendieren, in der es gefangen bleibt. Diese Dignität gibt mir einen gewissen inneren Abstand von allem Sachweltlichen, trotz dessen Unentbehrlichkeit, — einen Abstand, der zunächst in einer besonderen Bezugnahme — der Vorstellung - gegeben, dann auch in einer einstellungsmäßigen Fixierung — dem kontemplativen Verhalten — einen eigenen, relativ dauernden Ausdruck finden kann. In einem Abrücken von diesen bloßen Utensilien werden sie gewissermaßen aus den Händen gegeben; ihr Zu-Händen-sein wird — mindestens auf Zeit — zu einem Vor-Augen-gestellt-sein, Vor-gestellt-sein distanziert. Die Unverbindlichkeit steigert sich bei solch rein intentionaler Beziehung zu realer Unverbundenheit: zur Unterbrechung, wenn auch nicht zum Abbruch des Verkehrs mit der Welt; denn jetzt erst wird das Vorstellen, Wahrnehmen usw. aus einem Moment im Umgang mit der Welt die Grundlage, die Dominante des Verhältnisses zu ihr: jetzt erst wird es zu einem zeitlich selbständigen In-der-Anschauung-, In-der-Vorstellung-Leben[1]). Die Objektivierung, die in diesem Verhalten liegt, ist also durch die ursprüngliche Sachgegebenheit motiviert. Wie sich der Mensch von der Sache loslöst und zurückzieht, gibt er dem entsprechend abstrahierten, aus dem direkten Lebenszusammenhang entlassenen, schlicht anschaulichen Objekte die Selbständigkeit eines Gegenüber, das bei der Unwirksamkeit des verbleibenden Bezuges als ein »an sich« Seiendes erscheint[2]).

Durch die Umwandlung aus der Vor-findlichkeit eines immanenten Lebensfaktors in die Vor-gestelltheit eines projizierten Objektes wird das Gebiet des Ontischen also eigentlich erst fixiert und zugleich seiner Verfassung nach begründet.

Zunächst bedeutet die Herausstellung aus dem Lebenszusammenhang die Herstellung einer — in Veräußerlichung gegeneinander — zusammenhanglosen oder doch nur in äußerem Zusammenhang befindlichen Vielheit, die Vereinzelung zu einem Nebeneinander diskreter Größen: kurz — Herrschaft des Raumordnungsprinzips. Vorstellungs-, Gegenstandsbildung[3]) ist für Yorck daher mit Verräum-

1) Darauf geht m. E. die Unterscheidung zwischen »sich vorstellend verhalten« und »Vorstellungen, als einzelne, haben« (S. 161).

2) S. 203. 3) Ich verstehe im Folgenden »Vorstellung« immer in ganz allgemeiner Bedeutung, als Objektivierung. Yorck kennt auch einen engeren Vorstellungsbegriff, den er von Anschauung usw. scheidet: Vgl. S. 162, 180. Dabei ist offenbar nicht so sehr an die Modifikationen der Leibhaftigkeit (sensation: idea) als an den Unterschied dynamischen Vor-stellens und verweilender Anschauung gedacht.

lichung ziemlich identisch, Raum-vorstellung ein pleonastischer Ausdruck[1]). — Indem hier erst das Problem des Gegenstandes und damit auch allererst die Möglichkeit einer »objektiven« Problematik auftaucht, ist jede Kritik, die Sinn und Grenzen sachlicher Erkenntnis bestimmen will, auf das Verständnis dieses Projektionsvorganges angewiesen und hat von der daraus resultierenden Seinssetzung auszugehen: die ratio ist an den Kosmos gebunden[2]). Zu den letzten Worten des letzten Briefes an Dilthey gehört der dringliche Hinweis auf diesen Schlüsselpunkt aller Einsicht in die Leistungen und Kompetenzen des Intellekts: »Immer mehr wird mir klar, daß mit der Kritik des Raumproblems Ernst zu machen ist, mit anderen Worten: das Verhältnis von Empfindung und Anschauung ist zu untersuchen.« Auch diese Forderung ist somit ein Desiderat geblieben. Briefwechsel und Tagebuch geben uns aber doch einigen Anhalt dafür, wie Yorck sich die Erfüllung dachte — Andeutungen, die freilich zu einer völlig befriedigenden und einhelligen Formulierung nicht ausreichen.

Da Yorck im erklärten Gegensatz zur »metaphysischen Atomistik« [3]) die Annahme von Einzelempfindungen usw. als bewußtseinswidrige Applikation[4]) der mechanistischen Tendenz verwarf[5]) und dem »empirischen Ausgangspunkte« [8]) von der Erlebnisganzheit treu blieb, mußte er »ein gutes Teil der . . . einschlägigen Theoreme«, in denen sich die Dogmatik des Sensualismus von Berkeley bis Helmholtz« [6]) — so auch Lotzes Lokalzeichenhypothese[7]) — gefallen hatte, als »alten Sauerteig des Mechanismus« [8]) abtun: explicite Hypothesen, deren innere Dürftigkeit aus impliciten Vorannahmen und Vorurteilen Stützung erfährt[9]). Da im Raum überhaupt erst die Vereinzelung des ursprünglich Zusammenhängenden, seine weltliche Veräußerlichung, stattfinden kann, so kann das Kontinuum selbst kein Kompositum, es muß ein Eigenes gegenüber einem Aggregat, ja selbst einer Synthesis gesonderter Empfindungselemente sein. — Für Yorck konnte der damals so aktuelle Streit zwischen nativistischer und empiristischer Raumtheorie überhaupt erst auf dieser Stufe sekundären Verhaltens Platz finden, wo durch die vorstellungsmäßige Einstellung die ursprüngliche Erlebnis realität zum Empfindungs-»material«[10]) herabgesetzt war; und er mußte in diesem Streit der Seite des Nativismus zuneigen, ohne sich mit dessen damaliger Begründung durchweg zu identifizieren[11]). Denn bei einer solchen Umstellung auf Distanz gegenüber den eigenen Lebensinhalten ergab sich als nunmehriger phänomenaler Befund ein Vorstellungsablauf,

1) S. 138. 2) S. 57. 3) S. 56. 4) S. 179. 5) S. 195. 6) S. 244. 7) S. 250. 8) S. 180. 9) S. 250. 10) S. 162, 178. 11) Vgl. S. 138, 197.



in dem durch ideelle Zerlegung des Gehaltes zwar immer qualitative Momente, die aus der Empfindung stammen, aufweisbar sind — so aber, daß die Vorstellung nicht aus ihnen als ihren Faktoren besteht — daß die Empfindungen sich nicht in Vorstellungen wandeln, sondern diese in jenen nur die Bedingungen ihres Auftretens finden[1]). Es handelt sich also um ein motivisches, um ein »in der Unsichtbarkeit der Kausalität sich vollziehendes« »motorisches Verhältnis, um einen Assimilationsvorgang«, in dem die Vorstellung in Übereinstimmung zu den Daten der Empfindung entwickelt und dem Ganzen der Erfahrung akkomodiert wird[2]): ein Vorgang, der seinen eigenen Rechtsausweis in der Feinheit des »Näheverhältnisses« besitzt, das Empfindung und Vorstellung in ihm behalten[3]).

Das Unvermeidliche dieses Zusammenhangs zwischen Empfindung und Vorstellung[4]) kann aber nur aus der Teleologie des »psychischen Zusammenhangs« begriffen werden[5]), aus der schon angedeuteten Funktion, die die Vor-stellung im ganzen des Lebenshaushaltes hat. Sie dient dazu, die Elemente der inneren Lebendigkeit und die Umstände des äußeren Lebens vor Augen zu stellen und kennen zu lehren. Sie bedarf daher »wie alles Sehen einer Entfernung«[6]), die einen Überblick ermöglicht, und gibt eine Auseinanderlegung, die Ordnung und Übersicht gewährt: »mit der Lebensferne wächst eine gewisse Durchsichtigkeit«[7]).

---

1) Vgl. S. 56, 197.

2) Assimilation bezeichnet hier nicht nur dieses Sich-Anmessen, Sich-Angleichen der Vorstellung an die Empfindung und an das Bewußtseinsganze, sondern überhaupt die reguläre Ausgewichtung in der Stärke der psychischen Funktionen zum Zweck ihrer Leistung im Ganzen des Lebenszustandes; schließlich den in der Lebensbedeutung des Reizes motivierten und ihr angepaßten Fortgang zu positiven oder zu negativen Gefühls- und Willensreaktionen. Die Normalität besteht eben in dem befriedigenden Zusammenhang der Operationen zum Zwecke der Leistungen, die unter den Umständen des täglichen Lebens ihre Besorgung verlangen. — Dagegen ist in der »eigentlichen Verrücktheit« durch »die Entferntheit des Wirklichkeitsfaktors bei wachem Zustande das adäquate Verhältnis der psychischen Funktionen zu dem Veranlassenden, dem sogenannten Objektiven« aufgehoben, während im Wahnsinn die regelrechte und zweckmäßige Korrespondenz von Empfindung, Vorstellung und Willensakt gestört ist; im Dichter schließlich ist die Regularität dieses Fortgangs vom Eindruck zur Handlung durch die abnorme Kraft unterbunden, mit der eine regsame Phantasie sich der sonst stets fragmentarischen Erfahrungen bemächtigt, sie in der Entrückung des »poetischen Wahnes« den Kombinationen des Zufalls enthebt und sie so über alle Wirklichkeit und praktische Interessiertheit hinaus zu einem selbstgenugsamen, sinnfälligen Ganzen fortbildet, das seine Bündigkeit, sinnbildliche Wahrheit und also sein Interesse in sich hat. (Vgl. die Andeutung auf S. 57. Dazu Dilthey z. B. VI, 139.) 3) Vgl. S. 149. 4) S. 109. 5) Teleologisches Verständnis als lebendiges Verhalten: S. 103. 6) S. 185. 7) S. 63.

Damit ist zugleich gesagt, daß m. E. der Prozeß der Verräumlichung, der diesen Übergang realisiert, keineswegs darin bestehen kann, daß eine ursprünglich unausgedehnte Empfindungsmannigfaltigkeit nachträglich der Ausdehnung und aller Lokalisierung erst teilhaftig wird – ein in keiner Weise im Erlebnis aufweisbarer Vorgang. Die in der Unmittelbarkeit der Daseinsempfindung befaßte Welt ist nach ihrer sinnlichen Komponente weder raumlos noch als Region bloßer res extensae zu denken: so also, daß die Raumbestimmung ihr konstitutives Moment, der Raum ihr eigentliches Daseinsmedium ausmacht. Unser Leben, in dem wir stehen, ist nicht in demselben Sinne räumliches Leben wie es zeitliches – Leben in der Zeitlichkeit ist. Die Verräumlichung ist also nicht so sehr im Sinne des Sensualismus oder der üblichen Transzendentalphilosophie als Raumkonstitution überhaupt, vielmehr im emphatischen Sinne als Veräußerlichung zu nehmen. Die Ausdehnung gibt die Fundamentaleigenschaft, die Räumlichkeit die Grundschicht der nicht nur räumlich bedingten, sondern auch räumlich gearteten Vorstellungssphäre ab – der Außenwelt, die in dieser ihrer bloßen Apparenz insofern Erscheinung[1]) heißen darf, als sie des inneren Haltes in der Erlebniswirklichkeit, der direkten Zugehörigkeit zum lebendigen Zusammenhang ermangelt. Das nur als Um-stand und Zubehör zum Leben Gehörige, dessen Gegebenheit nicht aus dem Stoffe der Lebendigkeit selbst ist, nicht im intimen Zugehörigkeitsausspruch erfahren wird, wird auf Grund dieser strukturellen Differenz des ursprünglichen Zusammenhangs aus dessen Griff entlassen und auf sich selbst gestellt: die Umwelt wird so zur Außenwelt.

Der Raum wird also durch die Vorstellungsbildung nicht aus dem Nichts erzeugt, sondern gewissermaßen erst recht eigentlich ins Spiel gesetzt, im Abrücken von der Empfindung zur Gegen- und Selbständigkeit und zu der führenden Rolle gebracht, zu der ihn sein Prinzip, die Form des Auseinander, prädestiniert. Denn nachdem die feste Gliederung des Lebenszusammenhanges gelöst, die verflochtenen Umstände des Lebens zu einzelnen Gegenständlichkeiten entfernt und auseinandergetreten sind, ist für die Aufnahme und die Zusammenfassung dieser so nivellierten Inhalte nur eine so neutrale, der Homogenisierung fähige Sphäre tauglich wie der Raum. Im Fortschritt der Objektivierung wird er aus einer Stütze des Vorstellungslebens zu einem immer strengeren Ordnungs- und Maßprinzip der in ihn eingegangenen Objekte. In dieser Abstandnahme – ob-

1) S. 192.



tische Begeisterung für das geschichtliche Menschendasein schlechthin, in der der junge Ranke ausgerufen hatte: »Das ist so gar süß, schwelgen in dem Reichtum aller Jahrhunderte, all die Helden zu sehen von Aug' zu Aug', mitzuleben noch einmal, und gedrängter fast, lebendiger fast; es ist gar so süß und so gar verführerisch«[1]). Der Generation, die sich zur verantwortlich tätigen Mitarbeit an der Wirklichkeit der Geschichte aufgerufen fühlte, mußte die Rankesche Beschaulichkeit, seine kontemplative Distanz zur »Mär der Weltgeschichte«[2]) — liebenswürdige Mitgift einer »halkyonischen Meeresstille zwischen den Stürmen« — weibisch und verächtlich erscheinen. Unter dem Eindruck von Bismarcks großer Persönlichkeit steht immerhin auch Yorcks Verehrung der persönlichen Kraft an Stelle der Intuition oder doch »ahnenden Erkenntnis« leitender Ideen: aber sie ist zugleich in der Konzeption eines tieferen Geschichtsbegriffes begründet, als ihn die metaphysisch-ästhetisch-organologische Weltbetrachtung der Rankezeit besaß.

Denn Ranke gehört (für Yorck) mitsamt der historischen Schule und der romantischen Spekulation zu jener Bewegung des ästhetischen Konstruktivismus, den Yorck nur für eine durchgehende Nebenströmung, einen alten Gegensatz und ein Komplement des mechanischen ansah; »daher was sie methodisch hinzubrachte zur Methode der Rationalität nur Gesamtgefühl« war[3]), d. h. Gefühl für die Gestalt des Ganzen im Spiegel des Einzelnen, das so für die Idee transparent wird.

Damit wird die historische Schule mit ihrer Organologie der Organologie jener Geistesrichtung angegliedert, die unter Leibnizschen Impulsen eine Morphologie des Universums anstrebt; die die Unendlichkeit der göttlichen Idee in einem System individueller Symbole repräsentiert sein läßt, d. h. aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein System von Typen als Abwandlungen des einen Prototypes herausschaut. Sie kann hier nicht in ihren Verzweigungen noch auch in deren Verschlingung verfolgt werden: nicht in ihrer spekulativen Durchbildung von Shaftesbury bis Schelling, nicht in ihrer biologischen Bewährung von Buffon bis Goethe, nicht in ihrer geschichtlichen Auswertung von Herder bis Humboldt und Ranke.

Wenn Yorck nun als das Kennzeichen dieser Bewegung die Ergänzung des rationalen Momentes durch Gestaltgefühl sieht, so scheint folgender Gedankengang zugrunde zu liegen. »Kraft und Nerv de

1) Zitiert nach Doves Vorwort zu Rankes Epochen der neueren Geschichte.
2) Brief an Heinrich Ranke, Nov. 26. 3) S. 69, vgl. S. 85.

geschaut und nicht als Mächte, die in unser eigenes Leben eingegangen sind, erkannt und wirksam befunden. Damit ist auf Ranke abgezielt. Der bleibt für Yorck trotz aller Bewunderung für seine künstlerische, vor allem seine dramatische Meisterschaft doch schließlich »der romantische Zauberer«, dem nicht, was entschwand, zu »Wirklichkeiten werden kann«, dessen Zauberstab vielmehr das vergangene Leben auf die Bühne bringt, die Wahrheit zur Dichtung verschleiert«, d. h. bewegende Kräfte zu farbigen Erscheinungen entrückt, ihr Wirken zum Schau-spiel depotenziert. »Ranke ist ganz Auge als Historiker, die Empfindung als ein rein persönliches behält er für sich, es ist ein Geschichte sehen, nicht ein Geschichte leben. Darum fehlt es am letzten Sinne solcher Geschichte.« »Abstraktion der Okularität von aller Empfindung«; da aber »historische Wirklichkeit Empfindungsrealität ist«, so wird die Geschichte hier trotz aller Virtuosität der Schilderung aus einer kreisenden Kraft doch nur zum reizvollen Gewebe, »höchstens der hinter Wolken verborgenen Gottheit lebendiges Kleid« — »historische Phänomenalität«, »Reflex einer zwar bezugslosen, doch aber vorhandenen, wenn auch beschwiegenen Metaphysik« [1]).

In Rankes Beharren bei den äußeren politischen Bühnenaktionen, das es Dichtern wie Shakespeare überließ, »den Schleier wegzunehmen, durch welchen die innere Handlung und ihre Motive dem gewöhnlichen Auge verborgen werden«, hat Yorck nicht die Demut der Selbstbescheidung erkannt — in der Jugend hatte auch Ranke in der Hoffnung geschwärmt, »der hinter der Erscheinung tätigen Lebensquelle noch einmal beizukommen« [2]) — sondern er sah nur die zweifellos auch vorhandene Neigung Rankes, sich im Offenen und Öffentlichen, im Durchsichtigen und literarisch Belegbaren und also an der Oberfläche zu halten [3]). Aber »in der Geschichte ist's so, daß was Spektakel macht und augenfällig ist, nicht die Hauptsache ist. Die Nerven sind unsichtbar, wie das Wesentliche überhaupt unsichtbar ist« [4]). »Geschichtserkenntnis ist zum besten Teile Kenntnis der verborgenen Quellen« [5]) und Unterströmungen [6]).

Und ebenso verkannte Yorck mit vielen anderen seiner aktivistisch gesonnenen Zeit [7]) jene »Universalität des Mitgefühls« (Dove), die uns Ranke heute noch lebendiger erscheinen läßt als die streitbaren Historiker der Bismarckschen Epoche. Er sah nur »die ästhe-

1) S. 60, 113. 167, 193, 252.

2) Nach Dove, Ausgewählte Schriftchen II, 223. 3) S. 59. 4) S. 26. 5) S. 109. 6) S. 83. 7) Vgl. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 160 u. ö.

tische Begeisterung für das geschichtliche Menschendasein schlechthin, in der der junge Ranke ausgerufen hatte: »Das ist so gar süß, schwelgen in dem Reichtum aller Jahrhunderte, all die Helden zu sehen von Aug' zu Aug', mitzuleben noch einmal, und gedrängter fast, lebendiger fast; es ist gar so süß und so gar verführerisch« [1]). Der Generation, die sich zur verantwortlich tätigen Mitarbeit an der Wirklichkeit der Geschichte aufgerufen fühlte, mußte die Rankesche Beschaulichkeit, seine kontemplative Distanz zur »Mär der Weltgeschichte« [2]) — liebenswürdige Mitgift einer »halkyonischen Meeresstille zwischen den Stürmen« — weibisch und verächtlich erscheinen. Unter dem Eindruck von Bismarcks großer Persönlichkeit steht immerhin auch Yorcks Verehrung der persönlichen Kraft an Stelle der Intuition oder doch »ahnenden Erkenntnis« leitender Ideen: aber sie ist zugleich in der Konzeption eines tieferen Geschichtsbegriffes begründet, als ihn die metaphysisch-ästhetisch-organologische Weltbetrachtung der Rankezeit besaß.

Denn Ranke gehört (für Yorck) mitsamt der historischen Schule und der romantischen Spekulation zu jener Bewegung des ästhetischen Konstruktivismus, den Yorck nur für eine durchgehende Nebenströmung, einen alten Gegensatz und ein Komplement des mechanischen ansah; »daher was sie methodisch hinzubrachte zur Methode der Rationalität nur Gesamtgefühl« war [3]), d. h. Gefühl für die Gestalt des Ganzen im Spiegel des Einzelnen, das so für die Idee transparent wird.

Damit wird die historische Schule mit ihrer Organologie der Organologie jener Geistesrichtung angegliedert, die unter Leibnizschen Impulsen eine Morphologie des Universums anstrebt; die die Unendlichkeit der göttlichen Idee in einem System individueller Symbole repräsentiert sein läßt, d. h. aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein System von Typen als Abwandlungen des einen Prototypes herausschaut. Sie kann hier nicht in ihren Verzweigungen noch auch in deren Verschlingung verfolgt werden: nicht in ihrer spekulativen Durchbildung von Shaftesbury bis Schelling, nicht in ihrer biologischen Bewährung von Buffon bis Goethe, nicht in ihrer geschichtlichen Auswertung von Herder bis Humboldt und Ranke.

Wenn Yorck nun als das Kennzeichen dieser Bewegung die Ergänzung des rationalen Momentes durch Gestaltgefühl sieht, so scheint folgender Gedankengang zugrunde zu liegen. »Kraft und Nerv de

1) Zitiert nach Doves Vorwort zu Rankes Epochen der neueren Geschichte.
2) Brief an Heinrich Ranke, Nov. 26. 3) S. 69, vgl. S. 85.

geschichtlichen Lebendigkeit des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts« sieht Yorck »in dem moralischen Mechanismus« [1]). In ihm weiß sich ein einseitig schroffes, aber kraftfrohes, zuchtvolles, heldisches Willentum frei gegen innere wie äußere Natur wie gegen »fremde Willensorganisation« [2]) zu behaupten. Aber diese »Konzentration des Willens« ist mittels Abstraktion [3]) erreicht. Das wird ihr Verhängnis. »Nicht mehr bekriegt, wenigstens von Mächtigen« nicht, vertauscht der Rationalismus »die Rüstung seiner großen moralischen Gesinnung mit dem Bürgerkleide tadelloser Respektabilität« [4]) oder entartet zur formalen Freiheit des unernsten Spieles mit dem Leben in der ausgehenden höfischen Gesellschaft [5]).

Indem so die »konstruktive Souveränität« weicht, die Willenshoheit verfällt oder unschöpferisch wird, hebt sich das lange zurückgedrängte zuständliche Lebensgefühl zur Freiheit gegenüber der Willenshegemonie empor. Rousseau wird zum Exponenten eines Existenzbewußtseins, das den »absoluten Gegensatz gegen den Typus Leibniz« darstellt. Bei Leibniz »Teleologie, von der Weltauffassung bis zur Lebensgestaltung und Erziehung, hier nichts von Zweckgedanken, nur Naturgefühl und Menschheitsempfindung.« Aber dies Gefühl ist »unartikuliert, es litte durch Bestimmung. Die Natur ist Rousseau ein Allgemeingebilde, nicht Kosmos, der gestaltliche Unterordnung und Abhängigkeit heischt« [6]).

Ein universales Phänomen — gleich wichtig für Kultur- wie Organisationssysteme. Bei diesen letzteren rüttelt der Gedanke der Sozietät [7]) — zufälliger Schicksals- und haltlos vager, rein pathologischer Stimmungsgesellheit, die sich, wo Gestaltung nottut, denn doch nur mechanisch in Ab-stimmungen deklarieren kann [8]) — an dem Bestand des Staates — status — als einer Willensorganisation zum Gleichgewicht geeinter und durch Willenserziehung zur Willensgemeinschaft verbundener Kräfte [9]): an den Fundamenten also des leibnizisch-kantisch-friederizischen Staatswesens, »in dem die Zwangspflicht« — wie das noch Rankes Politisches Gespräch formuliert — »sich zur Selbsttätigkeit, das Gebot zur Freiheit erheben soll«. An Stelle solchen schöpferischen Lebensbewußtseins tritt nunmehr die gehobene, ja schwelgerische Empfindung für die eigene Lebensgegebenheit, das poetische Eigen- und Totalgefühl einer von Konvention gereinigten, genialen Natürlichkeit, die in diesem Gegensatz zum Herkommen aus dem Zusammenhang der Geschichte und ihrer Teleologie heraustritt [10]),

1) S. 168. 2) S. 153. 3) S. 143. 4) S. 63. 5) S. 224 f. 6) S. 225.
7) Zu Begriff und Geschichte der »Gesellschaft«, s. S. 191.
8) S. 88, 93 ff., 225. 9) S. 66, 111, 141. 10) S. 69, 169, 225.

in minder substantiellen Naturen sehr bald die ernste und reiche »Wirklichkeit der Stimmung«[1]) verliert, in satte Rentierbehaglichkeit und bodenlosen Subjektivismus ausläuft[2]). »Bandloser selbstsüchtiger Nietzscheanismus und genußsüchtiges Herdenbewußtsein sind nur verschiedene Tonarten desselben Systems«[3]). Schon der moderne Staats- (und Kirchen-)gedanke bedeutet ja gegenüber dem religiösen Existenzbegriff des Reiches die Verweltlichung eines Glaubensinhaltes[4]) bzw. in der »Verweisung des Herrschers über den inwendigen Menschen in den Himmel« die Stabilierung der »Freiheit irdischer Selbständigkeit«[5]). Statt »verbindlicher politischer Gestalt« die »reine Faktizität« eines Gleichgewichtes, »welches bei der Lebendigkeit der Kräfte nur ein labiles sein konnte. Diesem rationalen Verhältnis ist in unserem gepriesenen Jahrhundert der Animalismus (Spencers) gefolgt – wie denn das der Fortgang gewesen ist von einer bodenlosen ratio zur Impetuosität des Triebes, womit das Leben in seiner niedrigsten Art zum Rechtsgrunde des Lebens gemacht ist«[6]).

In den Kultursystemen wie Wissenschaft und Kunst hat der Aufstand der Empfindung gegen den Willen zweierlei Erfolg. Einmal einen destruktiven. Er erschüttert die in ihrer Philistrierung und Formalisierung ohnehin geschwächte freie Konstruktionstendenz. Die Kunst verfällt dem Sensualismus und sozialistischen Bestrebungen[7]). Die Kantische Raum a n s c h a u u n g s lehre, die Assoziationspsychologie, der ganze wissenschaftliche Sensualismus und Phänomenalismus sind in diesem Verfall der synthetischen Kraft begriffen, aus ihm begreiflich. Die ἀρχαὶ des naturwissenschaftlichen Dynamismus werden zu Hypothesen, wie das Atom, das ursprünglich als das fügsamste Konstruktionsmittel der »Werktätigkeit des arbeitenden Verstandes« die unentbehrliche Entsprechung bot und also in der Absolutheit und Selbstsicherheit des Willens mitgarantiert war[8]). Das von dieser Basis losgelöste Denken büßt die innere Gewähr seiner kompositionellen Hantierung wie auch die sichere Betreffung der nur im tätigen Umgang zur strikten Geltung kommenden Umweltdinge ein: was Objektivität der Welt besagt, kann eben ein praktisch inaktiv gewordener Intellekt nie erfahren. Gegen-ständigkeit bekundet sich nicht für Verstand und Sinnlichkeit allein, sondern nur im Widerstand, den der geistige Willensausgriff antrifft und bezwingt.[9]) Ver-

1) S. 175; vgl. T. 227. 2) S. 74, 230; vgl. S. 96. 3) S. 229f.
4) S. 66. 5) T. 226. 6) S. 66; vgl. S. 111. 7) S. 94f. T. 214, 219.
8) S. 74, 80, 168.

9) Die Bedeutung des Willensvorstoßes für die Geltung der dritten Raumdimension haben wir schon oben – S. 147ff. – erörtert.

äußerlichung des Denkens heißt also: Übergang von umweltlicher Besorgung zu außenweltlicher Intention. »Das veräußerlichte Denken hat damit allen Halt verloren, über die im Grunde moralische Selbstgewißheit Descartes' durch weitere Abstraktion hinausgeschritten«[1]).

So stehen »die Wissenschaftler ... den Mächten der Zeit ähnlich gegenüber wie die feinstgebildete französische Gesellschaft damaliger Revolutionsbewegung«. Die großen geistesgeschichtlichen Analogien gehen aus der Identität des geistig-ungeistigen Verhaltens hervor. »Hier wie dort« — in der Wissenschaft wie im gesellschaftlichen Leben — »Formalismus, Kultus der Form; Verhältnisbestimmungen der Weisheit letztes Wort«[2]). Die Bodenlosigkeit dieses exzentrischen Denkens, das nunmehr weder aus der Quellmitte der Glaubenshingabe noch aus der der sittlichen Selbständigkeit gespeist wird, entnervt seine Kraft. Kann die persönliche Transzendenz sich sowohl im Aufschwung zur Inständigkeit des höher-geschichtlichen Lebens wie auch im durchgeführten Herrschaftsanspruch über die Natur bewähren und befestigen, so geht jetzt mit der »Transzendenz des Denkens«[3]) der Sinn für beide Aufgaben in ihrer Strenge verloren. Die Erkenntnis begnügt sich damit, dort eine bunte Fülle der Erscheinungen nachzuzeichnen, hier einen widerspruchslosen Zusammenhang der Phänomene zu konstruieren. In »solcher Exzentrizität, die den allgemeinen Probabilismus zur Folge hat«, »verliert das Erkennen sein Existentialrecht«. »Der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuosen Frage: Was ist Wahrheit? gegenüber reißt«[4]).

Auf der anderen Seite werden diese Erscheinungen dem Leben auch wieder in der Geruhigkeit der Kontemplation genähert und in ein Stimmungsambiente eingebettet. An die Stelle sachlicher Zweckbestimmung tritt nun auch hier im Sinn für die »rein formale Zweckmäßigkeit« der Erscheinungen[5]) das Gestaltgefühl als stimmunghafte Erfassung des Universums und also als »ästhetische Aushilfe der Mechanik«[6]), die ihre souveräne, unbestrittene Kraft im Innern und daher nach außen eingebüßt hat.

Nicht zufällig aber wird von Kant jener Formsinn als das ästhetische Urteilsvermögen dem teleologischen für die reale Zweckmäßigkeit in der Organismenwelt beigeordnet. Der sachliche Zusammenhang ist zugleich ein historischer. Denn während auf politischem Gebiet das Gestaltgefühl »Gefühlseleatismus« bleibt, eine

1) S. 74, vgl. dazu Dilthey, Schriften V, 348.
2) S. 39 f. o. S. 179. 3) S. 178. 4) S. 128, vgl. S. 83.
5) Kant, Kritik der Urteilskraft XLIV u. ö. 6) S. 128.

nebulose Empfindsamkeit, die Eigenleben wie Gesamtleben zerstören muß — denn geschichtliches Leben ist differenziertes, sich differenzierendes Leben — wurde diese Unartikuliertheit für die Kultursysteme durch den Hinzutritt morphologischer Intuition, durch das Gestaltsmoment der großen französischen Naturforscher, Winckelmanns, Goethes .. überwunden«[1]).

Es ist dies eben jener Höhenzug des abendländischen Denkens, den auch Dilthey von Giordano Bruno und seiner Zeit her verfolgt und später als die geschichtliche Linie des objektiven Idealismus abstecken sollte[2]). Er bezeichnet ihn in der Zeit des Briefwechsels als »Philosophie des kongenialen Weltverständnisses«[3]), als Interpretation und Reproduktion der Lebendigkeit des Universums aus der ästhetischen Lebendigkeit der Phantasie und des Lebensgefühles[4]). In der Hochblüte mathematischer Naturwissenschaften vom Mechanismus zurückgedrängt, wird diese Betrachtungsart im Bündnis mit den vergleichenden und beschreibenden Naturwissenschaften, wie sie in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts aufkommen, zur universalen Potenz[5]). Ihr Anspruch, Totalität zu erfahren und zu erfassen erscheint empirisch gerechtfertigt, seit sich ihre Ideation als Organ biologischer Zusammenschau bewährt hat. Die gesamte Natur soll nun als Organismus, die Organisation aber in ihrem harmonischen Verhältnis der Teile untereinander und zum Ganzen als Kunstprodukt, Werk eines urmütterlichen Wesens verstanden werden, deren Bildungskraft in allen Geschöpfen waltet[6]).

Dieser schon in Shaftesbury, Buffon, Robinet, Herder u. a. immer stärker hervortretende ästhetische Zug mußte sich für souverän erklären dort, wo in solcher Schau einem dichterischen Genius seine geheimnisvolle Solidarität mit dem Universum aufgeklärt ward; wenn

---

1) S. 225. Yorck erklärt, »Goethe als Erzieher werde von hier aus, aufnehmend und hinzutuend verständlich«. Goethe eben erklärt sich gegen das Sichverlieren ins Elementarische, während man alles umfassen will; er überwindet die Wertherstimmung, in der die Empfindung im großen, dämmernden Ganzen verschwimmt und wir uns sehnen, uns mit der Wonne eines einzigen, großen, herrlichen Gefühles ausfüllen zu lassen. Und bezeichnet ausdrücklich als Hauptkrankheit der Rousseau-Periode, daß »Staat und Sitte, Kunst und Talent mit einem namenlosen Wesen, das man aber Natur nannte, in einen Brei gerührt werden sollte«. — Daß in der Organologie des reifen Goethe und seiner Art des »objektiven Idealismus« die Chaotik des Elementarischen besiegt, dieses selbst aber im künstlerischen Lebensgefühl und damit im Gefühl des Universums gewahrt bleibt — das kann hier nur flüchtig gezeigt werden.

2) Vgl. z. B. Schriften V, 402. 3) S. 67. 4) S. 172.

5) Vgl. Dilthey S. 67, 72 f., 172, Schriften II, 312 ff., 398 ff. V, 309 ff. u. ö.

6) Vgl. selbst Kant, K. d. U. S. 77, 369 f.

er in dieser Lehre von der Verwandtschaft aller gestaltenden Triebe und Formen die Enträtselung seiner selbst und der Natur, die tiefere Identität seiner ποίησις mit der ihren und damit die universale Sanktion des eigenen Wesens fand. — Erst durch diese Resonanz des künstlerischen Vermögens gewinnt nach Yorck der Pantheismus Spinozas Eigentlichkeit, sein amor Dei »Wärme des Lebensgefühls«, sein Seinsbegriff Fülle »poetischen Eigengefühls«, seine cognitio intuitiva ingeniösen Gehalt[1]).

So findet diese Bewegung in Goethe die tiefste persönliche Beglaubigung, den gewaltigsten Anwalt, durch seine Wirkung weiteste geistige Auswirkung. Karl Philipp Moritzens Schrift »Von der bildenden Nachahmung des Schönen« — von Goethe inspiriert und auszugsweise in die »Italienische Reise« aufgenommen — kann (das erkennen beide Freunde unabhängig voneinander, und neuere Forschungen — Walzels — haben ihnen recht gegeben) als selbstbewußtestes Manifest dieses künstlerischen Absolutismus angesehen werden, worin »im Keime der ganze Schelling und Schleiermacher« enthalten ist[2]).

Im Anhalt an solche Namen muß nun konjekturhaft angedeutet werden, wie Ranke und die historische Schule zugleich im Zusammenhang dieser Bewegung und doch auch wieder im Gegensatz zu Goethe gesehen wird. Auch hier handelt es sich natürlich nicht um Abhängigkeitsnachweise — »dergleichen ist im Grunde für jeden Menschen, er müßte denn ein moderner Philologe sein, gleichgültig«[3]) — sondern um virtuelle Zusammenhänge; nicht um Durchführung einer Ideengeschichte, sondern um das Verständnis der erkenntniskritischen Charakterisierung, durch die Yorck zu jener Entwicklung Stellung nahm.

Im Grunde geht das ästhetisch-organologische Interpretationsprinzip des Universums — darin hat Dilthey genauer gesehen als Yorck[4]) — in einheitlicher Entwicklung schon von Leibniz aus, der

---

1) Vgl. S. 169. 2) S. 244 ff. 3) S. 143.

4) S. 67, 73, 224. Übrigens hat Dilthey, der selbst noch 1888 von Schellings »ästhetischer Weltansicht« gesprochen hatte (VI, 117), später immer energischer gegen die Bezeichnung der Identitätsphilosophie usw. als »universeller Ästhetik« (K. Fischer) Front gemacht. Es geschah dies in Konsequenz seiner Typenlehre. Die Studien zur Geschichte des »objektiven Idealismus« schienen ihm die ästhetische Auffassung nur als Steigerung einer Bewegung zu erweisen, in der sich Künstler wie Nichtkünstler in wechselweiser Förderung begegnen können, und die für beide gleichursprünglich eine typische, aber doch nur eine besondere Möglichkeit des Weltverständnisses bedeutet: Schriften V, 312 (1895); Brief an Yorck S. 246 (1897); Nachlaß zur Jugendgeschichte Hegels, IV, 210 (1905?).

im Schnittpunkt der mechanischen und ästhetischen Weltbetrachtung steht: im Persönlichen sind sachlich gegensätzliche Tendenzen kompossibel. Wer dächte nicht an Leibniz[1]), wenn nach Moritz der Mensch den Makrokosmos nicht nur an sich dar- und in sich vorstellt, indem er ihn »durch die unter allen am hellsten geschliffene spiegelnde Oberfläche seines Wesens in den Umfang seines Daseins aufnimmt«, sondern nach Möglichkeit als Organ des Ganzen dies selbst *sein* will, es »hervorbringend in sich faßt« und so in vollendeter Bildungskraft allen Stoff seiner Welt »verschönert außer sich wieder darstellt«? Und unter gleichen Auspizien steht dann Schellings einflußreiche Formulierung von Geschichtswissenschaft als historischer Kunst, welche Geschichten in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden«; Ideen, die, wie Schelling gleich darauf sagt, als besondere Formen »doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen . . Monaden genannt haben«[2]). Und schon zuvor hat Schelling sein Bekenntnis zu Goethe und dem Weltbild des dichterischen Genies abgelegt, wenn er der transzendentalen Anschauung nur in der ästhetischen Objektivität zuspricht, so »daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organ zugleich und Dokument der Philosophie sei«[3]).

Und diese Ideenwelt, diese Ideenlehre ist auch noch in Wilhelm von Humboldts Rede »Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers« lebendig[4]), die – 1822 gedruckt – drei Jahre vor Rankes erstem Auftreten (mit Treitschke zu sprechen) »in Form und Inhalt den Übergang von der philosophischen zur historischen Weltanschauung«[5]) bildet. Auch hier noch ist die historische Erkenntnis produktive Anschauung gleich der des Künstlers, in dessen Schaffen »die Gestalt ganz anders als der unkünstlerische Blick es wahrnimmt, erkannt, dann von der Einbildungskraft dergestalt aufs neue geboren wird, daß sie, neben der buchstäblichen Übereinstimmung mit der Natur noch eine höhere Wahrheit in sich trägt«[6]). Das führt

---

1) Über die Quellen von Leibnizens Repräsentationsbegriff (Eidolontheorie, Mikrokosmoslehre, Begriff der mathematischen Darstellung) vgl. Paul *Köhler*, Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz (Bern 1913) und Dietrich *Mahnkes* Leibnizaufsatz in *diesem* Jahrbuch VII, vor allem S. 515 ff., 589 ff.

2) Schelling, Methode des akademischen Studiums, S. W. I, V, 310, 317.

3) Schelling, System des transzendentalen Idealismus, S. W. I, III, 627 f.

4) Vgl. E. Spranger, W. v. Humboldts Rede über die Aufgabe des Geschichtschreibers und die Schellingsche Philosophie, Hist. Ztschr. 100 (1908), S. 541 ff.

5) Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jhdt.[16] S. 696.

6) W. v. Humboldt, Ges. Schriften (Ak.-Ausg.) IV, 43.

zu einer unendlichen Ideenfülle: Ideen innere Formen der jeweiligen Individualität; sie alle individuelle Symbole des sich in der Welt offenbarenden Geistes, der einen unendlichen Idee des Absoluten, die durch keine gegebene Menge von Ansichten erschöpfend erkannt werden kann[1]), wiewohl eine jede Ansicht »irgendeine Seite der Unendlichkeit« spiegelt: »denn die Individualität in jeder Gattung des Lebens ist nur eine von einer unteilbaren Kraft nach einem gleichförmigen Typus (da nur dies, nicht etwas [als] wirklich Gedachtes hier unter Idee verstanden wird) beherrschte Masse des Stoffes«[2]).

Es ist symptomatisch, wie Humboldt seine Analogisierung von Historie und Kunstwerk einem Dichter — Schiller — verdankt; und wie er seine geschichtliche Auffassungsart in Zusammenhang mit Goethes naturgeschichtlicher Bemühung sieht, »die Erscheinung rein ... und aus den einzelnen Teilen ... als Ganzes aufzunehmen«[3]).

In Humboldt laufen so organologisch-ästhetische Gedankenmotive von Leibniz über Herder, Goethe, Schiller, Schelling her zusammen. Von einem zarten Sinn für das Wunder des Individuellen empfangen und umgeprägt gehen sie nun — und deshalb mußte hier Humboldts Vermittelung angerufen werden — auf Ranke über, dessen Ideenlehre sich in allen wesentlichen Punkten mit der Humboldts zu decken scheint[4]).

In Wahrheit besteht denn doch diese Übereinstimmung mehr in theoretischer Formulierung als in der praktischen Handhabung dieser Lehre. Nicht nur, weil Rankes Liebe der einzelnen Erscheinung auch schon ohne humboldtsche Ideation des Individuellen gehört, »wie man sich der Blumen erfreut, ohne daran zu denken, in welche Klasse .... sie gehören, ... wie das Ganze in dem Einzelnen erscheint«. Rankes Tendenz ging überhaupt mehr vom Einzelnen zum konkret Allgemeinen als vom Faktischen zum Ideellen. Die Ideen als allgemeine Tendenzen großer Zeitalter sind nicht so sehr letzte Zielpunkte der Intuition; sie dienen vielmehr als Sammel- und Mittelpunkte einer umfassenden Kombination, die zur eigentlich zentralen

1) Ebenda III, 167 f.

2) Ebenda III, 366.

3) Humboldt an Goethe, Brief vom 18. März 1822.

4) Fester, Humboldts und Rankes Ideenlehre, Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. 6 (1891) S. 254. Unsere Betrachtungsrichtung erlaubt uns weder den ganzen Umfang dieser Lehren noch den ihrer Deckung abzuschreiten. — Auf den tiefen Eindruck und Einfluß, den Droysen von Humboldts Geschichtsphilosophie erfuhr, sei hier nur hingewiesen.

Forschungsaufgabe, »Kritik und objektive Auffassung«, unabweislich hinzutritt[1]).

Schon diese Aufgabenbestimmung zeigt die Akzentverschiebung von genialer Schau auf nüchtern philologische Kritik. Wenn Yorck dennoch auch Rankes kritische Grundsätze als solche »okularer Natur und Provenienz« kennzeichnet, so will er damit den Geist oder Ungeist moderner philologischer Methode und Problematik überhaupt treffen, die ohne lebendige psychische Transposition und vollends ohne innere reale Verbundenheit den Phänomenen als Vorstellungsgebilden verhaftet bleibt, die »Seele«, die »Zentralität« eines geistigen Wesens verfehlt. »Eine äußerliche Manier«, die mechanisch-unlebendig von dinglich-sinnlosen Einzelheiten als einzigem Material ausgeht, den Geist buchstäblich, literarisch-historisch zu erfassen sucht und vom greifbaren Wort zum ungreifbaren Sinn nur auf den Flügeln der Hypothese kommen kann: »worin sich die Verwandtschaft dieser und der naturwissenschaftlichen Denkstellung ausspricht«, die auch von isolierten Einzelfaktoren aus einen Zusammenhang erst substruiert. Das führt in den Geisteswissenschaften, denen die Verifizierung durch das Experiment fehlt, noch unausweichlicher als in den Naturwissenschaften zu Skepsis, »Ratlosigkeit und Erfolglosigkeit«, zu »einem großen Fragezeichen und ist zu Schanden geworden an den großen Realitäten Homer, Platon, Neues Testament«. Gegenüber dieser unkritischen, den Boden des Bewußtseins mißkennenden, »doktrinären« Kritik, dieser »mechanisch-philologischen Methode« wird »die Fruchtbarkeit einer auf unmittelbarer psychologischer Erfassung beruhenden« »nachfühlend, eingehend und (immanent) vergleichenden« Betrachtungsweise geltend gemacht, die »Bodenlosigkeit der Annahme einer innerlich zufälligen Kristallisation« z. B. der homerischen Dichtungen gebrandmarkt und (über Herman Grimm hinaus) aus ihren Voraussetzungen begriffen[2]).

Freilich ist schon in F. A. Wolf, dem Urheber dieser Untersuchungsweise, das Mechanisch-Konstruktive nicht alleinherrschend, sondern — wie er von der neuen ästhetischen Kultur abhängig ist[3]) — ist in ihm »eine merkwürdige Mischung von Romantik — ästhetischer Anschauung — und moderner Naturwissenschaft«. Aus dieser geistigen Atmosphäre stammt Schellings Berufsbestimmung des Philologen:

1) Vgl. Doves Vorwort zu den »Epochen der neueren Geschichte«.

2) S. 61, 71, 101, 103, 254 f. 3) Dilthey, Schriften VII, 144, vgl. V, 270; Leben Schleiermachers² 648, 655, 669, 726. — Vgl. dazu eins der jetzt eben von Joseph Körner veröffentlichten Fragmente von Friedrich Schlegels Philosophie der Philologie: »Skeptisch ist die kritisierende, kunstmäßige, aber antihistorische Philologie. (Dergleichen ist selbst Wolfs etwas. — antiscientifisch)«.

»Seine Sache ist die historische Konstruktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat« [1]).

Es ist die lebendige und verlebendigende Anschauung Goethes, die hier vom Philologen gefordert wird, in dem sich Künstler und Philosoph durchdringen sollen [2]). Denn wie in Goethe — nach einem Humboldtschen Wort aus der Rezension von Goethes zweitem römischen Aufenthalt — »das bewegteste und bewegendste Gemüt in die Form der sinnvollsten sich sonnenklar darlegenden Anschauung tritt«, so empfindet Goethe nun auch umgekehrt eben »weil er großer lyrischer Dichter war, die Gestalt, die Symbol wurde, sinnvoll. Sein empfindendes Auge ließ ihn, ohne Griechisch, die Gräzität erkennen« [3]). Er, der in aller Natur »das Atmen des Geistes« empfand [4]), durfte aus der Gesetzlichkeit der eignen produktiven Bildungskraft heraus im Geiste der klassischen Kunst das Bildungsverfahren der Natur in reifer Vollendung verspüren.

In der Begrifflichkeit der deutschen Spekulation heißt dasselbe bei Schelling: »Es sind Produkte einer und derselben Tätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseins als wirkliche, diesseits des Bewußtseins als idealische, oder als Kunstwelt erscheint« [5]). Aber diese Divination einer letztlichen Koinzidenz von Natur und Geist hat ihren eigentlichen Wirklichkeitsgaranten doch nur in der singulären Selbsterfahrung des Genies, so wie es sich in historisch bedingter Selbstinterpretation selbst versteht. — »Mit der Kunst als Lebens- und Schöpfermacht fällt nun das Recht solchen Philosophierens« [6]). Ließ der künstlerische Durchstoß durch die Welt der inneren und äußeren Erscheinungen die Ideen als Gestaltungstypen einem schöpferischen, miterlebten Leben einbeschrieben sein, so mußten sie — wenn überhaupt noch anerkannt — zu Schemen entwirklicht werden, sobald der Schwung dichterischen Hochgefühles nachließ und im Scheitern und Mißkredit der großen metaphysischen Begriffsdichtungen die enthusiastische Betrachtung einer nüchtern verständigen wich. Dies entspricht ja dem phänomenalistischen Charakter der Anschauung, die ihre Vor-stellungen, ihre Projektionen aus dem Zusammenhang unmittelbar erfahrener Lebenswirklichkeit entläßt — und dafür können wir auf unsere früheren Bemerkungen über das εἶδος verweisen [7]). »Es war dies der notwendige Verlauf. Idee mußte zum Schemen

1) Schelling, S. W. I, V, 246.
2) Vgl. z. B. Goethe selbst, Brief an Boisserée vom 16. 7. 1818.
3) S. 60. 4) Naturw. Schr. (Weimarer Ausgabe) VI, 282.
5) Schelling, S. W. I, III, 626. 6) S. 244. 7) S. o. S. 54 ff.

werden, war es von der tragenden Empfindung der Einzelnen abgesehen, schon anfänglich«[1]).

Diese Entwicklung hat zwei Stadien durchlaufen. Schon in Hegels Geschichtsdialektik ist trotz ihrem Willen zur Konkretion die Goethesche »Wärme des Lebensgefühls den einzelnen Erscheinungen gegenüber«[2]) durch den Herrschaftswillen des Intellektes gedämpft. Die Idee droht die Lebenswirklichkeit zu verdrängen, die Identität des Absoluten die Mannigfaltigkeit des empirisch-geschichtlich Bedingten. »Tritt diese spinozistische Untermalung zutage, so wird die ganze großartige Gestaltenfülle Hegels zu Schemen«[3]). Die deutsche romantische Philosophie, Schelling, Schleiermacher, tritt eben aus dem großen historischen Zusammenhang heraus, indem sie ohne erkenntnistheoretische Selbstbesinnung frischweg mit dem Erkennen beginnt[4]), d. h. beim Absoluten einsetzt und damit zum naiven Dogmatismus Spinozas zurückkehrt[5]). (Das Absolute hat nicht die geschichtliche Vorfindlichkeit des persönlichen Lebensprinzips). »Es ist doch nun einmal geschehen, daß das Prinzip solchen Denkens zum Postulate degradiert ist. (Lotze pp.)«[6]).

Wenn Lotze nun aber bei Hegel statt wirklichen wurzelhaften Lebens nur »Schein« findet: »symbolisch sollte alles Vorhandene an das erinnern, was es selber nicht ist, anklingen an Tätigkeiten, die es nicht ausübt, an Schicksale, die es nicht erleidet, an Ideen, die ihm selbst unbekannt bleiben«[7]) — so zeigt er damit doch auch, wie weit er selbst von dem lebendigen »religiös-künstlerisch-anschaulichen Verhalten«[8]) der Romantiker entfernt ist, und wie weit damit seine Fassung der »Ideenwelt« von der lebendigen Wirklichkeit abrücken muß. Und wenn er das Fehlen einer »Mechanik« bemängelt, die angibt, warum gerade hier und jetzt die »Postulate der Ideen« sich durch »Manifestation« der Idee in der Wirklichkeit erfüllen[9]), so treten bei ihm »Opsis und Mechanik« hoffnungslos auseinander: ein »metaphysischer Anschauungshimmel umschließt als Horizont das alleinige Aktionsgebiet des Mechanismus«[10]). — Ich gehe hier nicht auf das Recht, sondern nur auf das Symptomatische dieser Kennzeichnung Lotzes ein. Sie betrifft das zweite Stadium im Verfall der intellektuellen Anschauung. Die Idee vergewaltigt hier nicht mehr schematisch die Wirklichkeit, sondern hat schemenhaft die usurpierte Wirklichkeitsmacht völlig eingebüßt. Die »ästhetische Analysis«

1) S. 101. 2) S. 169. 3) So mit Recht: Troeltsch, Ges. Schriften III, 274. 4) S. 178. 5) S. 244. 6) S. 244; mit Bezug auf Lotze, Metaphysik S. 177. 7) Lotze, Mikrokosmus[3] III, 44. 8) Dilthey S. 240. 9) Metaphysik a.a.O. 10) S. 70f.

dient nunmehr nur als »Komplement der Mechanik«: »unsere moderne technische und utilitarische Bildung bewirkt oder befördert, daß die Ästhetik menschlich kompletiert. Cf. Lange, Lotze usw.«[1])

Diese Schwächung des Wirklichkeitsanspruches und Verringerung des Aktionsradius der Intuition tritt nun auch in der Geschichtswissenschaft in Erscheinung. Nicht nur, daß was Yorck mechanische Philologie nennt, in ihr immer stärkeren Einfluß gewinnt. Sondern in eins damit sinkt auch die Rolle, die die »produktive Einbildungskraft« in Theorie und Praxis spielt. Für Humboldt hatte der Historiker zur Geschichte ein ähnliches Verhältnis wie der Künstler (nach der Ästhetik der Goethezeit) zur Natur: er bildete sie nicht nach, sondern er bildete aus ihrem Geiste heraus. »Von dieser Seite betrachtet ist er selbsttätig und sogar schöpferisch, zwar nicht, indem er hervorbringt, was nicht vorhanden ist, aber indem er aus eigener Kraft bildet, was er, wie es wirklich ist, nicht mit bloßer Empfänglichkeit aufnehmen konnte«[2]). Diesen Goetheschen, tiefen, aus beseelender Empfindung brechenden Ernst lebendigen Sehens, dem die Gestalten Symbol eines existentiell bedeutsamen Menschentums werden, und dem als Idee begegnet, was aus eigener seelischer Wirklichkeit emporgehoben werden will: ihn vermißt Yorck bei Ranke. Das lebenerweckende Schöpfertum von Humboldts historischem Künstler ist hier in die Darstellung des inaktiven ästhetisch gestimmten Betrachters übergegangen oder aber in das virtuose Arrangement, das ein geist- und geschmackvoller Regisseur seinem romantischen Zauberspiel gibt: »Ranke war eben Ästhetiker und ein echter Zeitgenosse und Nachbar Tiecks«[3]).

So wird der Auf- und Abstieg dessen, was Dilthey »objektiven Idealismus« nannte, aus der besonderen Wirkungskonstellation der Lebenskomponenten verständlich. Damit wird dieser Typ als geschichtlicher Typ herausgearbeitet.

Hier kündigt sich zweifellos ein Gegensatz zu Diltheys späterer Weltanschauungstypenlehre an. Wie denn auch Diltheys heroischer Idealismus von Yorck kaum als übergeschichtliche, sondern als historische, geschichtlich bedenkliche Möglichkeit verstanden worden wäre. Er warnt vor der »Konfundierung« von modernem »Selbstherrlichkeitsgefühl« und antikem Stoizismus[4]).

---

1) S. 70, 85, 128. 2) W. v. Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (Ges. Schriften 4. Bd. S. 36).

3) S. 59. Auf diese Grenze rankischer Geschichtsschreibung weist in einem späteren Zeugnis und in milderer Form auch Dilthey hin (Schriften VII, 101).

4) S. 144.



Nach Yorck müßten die Gegensätze der Weltanschauung nicht nur — wie bei Dilthey — Mittel historischer Bewegung, sondern in ihrem Wesen historisch sein: geschichtlich heterogen, weil durch den generisch-genetischen Gegensatz natürlicher und geschichtlicher Lebendigkeit erzeugt. — Das Motiv des heroischen Idealismus wie des objektiven Idealismus bedeutet unter den Auspicien des aus geschichtlicher Tat erwachsenen geschichtlichen Bewußtseins etwas grundsätzlich anderes als in der Antike. Jener kann und muß erst jetzt als Verkehrung der Transzendenz geschichtlicher Lebenshabe in die Überhebung der auf sich selbst gestellten, geschichtslosen Willensnatur gelten, während die universelle Sympathie des objektiven Idealismus jetzt erst — in grober Kürze gesagt — eine Herablassung des Geistes zur Natur in organischer Zugehörigkeit heißen kann. — So nur könnten die Weltanschauungstypen aus übergeschichtlichen Grundgestalten, die zu gelegener Zeit in die Geschichte eingehen, zu geschichtlichen Phänomenen verlebendigt, als Zeittendenzen gedeutet werden, die — vom geschichtlichen Leben gezeitigt — es lebendig bewegen, erhöhen oder erschüttern.

Notwendig mußte sich hier — das geht auch aus Yorcks ganzer Stellung zu den Repräsentanten jener universalen Lebensbestimmungen hervor — die Opposition gegen das ungeschichtlich humanistische Moment auch der Diltheyschen Anthropologie wiederholen: ein Gegensatz, der in der Auffassung des Typusbegriffes überhaupt als wesentlich geschichtlicher Kategorie und — in innerem Zusammenhang damit — in der Ablehnung eines »universalen Theismus« zutage getreten war.

Dabei muß in einem pro und contra bemerkt werden: Die geschichtliche Tat, die die Bewußtseinsepochen bis in ihren Lebensgrund scheidet, wird nicht — wie Dilthey meint[1]) — »isoliert«, wenn sie nicht aus allgemeinen Möglichkeiten des Menschen, aus dem »Religiös-Universellen der Menschennatur« verstanden wird. Durch diese ideelle Beziehung würde sie vielmehr aus ihrem eigenen Zusammenhang heraustreten. Eine Isolierung kann und muß nur darin gesehen werden, daß Yorck — mindestens in den vorliegenden Dokumenten — die geschichtlichen Voraussetzungen dieser persönlichen Tat nicht genügend berücksichtigte. — Auch hier mag die Abneigung gegen das Judentum den Blick getrübt haben. Die Neigung für den »Aloger« Marcion, in dem Geist vom Geiste des späten Schelling ist[2]), und der eine genuin christliche Lebensauslegung abseits grie-

1) S. 146. 2) Wie ja schon der junge zum Verteidiger Marcions geworden war (S. W. I, I 113 ff.).



chischer Ontologie versuchte, wird doch auch durch Marcions »negative Stellung zum alten Testamente« beeinflußt sein[1]). – Der Tat Christi geschieht aber in Wahrheit kein Abbruch, wenn der neue Lebensbund der Liebesgemeinschaft in Zusammenhang mit dem alten Bund des Gesetzes gesehen wird, als dessen Erfüllung er selber geschichtlich auftrat. Die Intensivierung des christlichen Geschichtserlebnisses in der Unbedingtheit intimer Lebenszugehörigkeit ist doch schon in einer Lebensordnung vorbereitet, deren Bundesfeste ein Verhältnis zu Gott bezeugen, das geschichtlich begründet, in der Geschichte seine Wirklichkeit hat, an einmaligen geschichtlichen Gnadentaten, nicht an jährlich wiederkehrenden Naturereignissen hängt.

Das so geschichtlich gewordene Wesen des Typus geschichtlicher Mensch trägt seine Krisis in alle ungeschichtlichen Typeneinteilungen hinein. Wie die fraglichen Typen eine Umsetzung der Lebensempfindung in eine Weltanschauung bedeuten, zeichnen sie in einem Totalverhältnis den Übergang von Empfindung zu Anschauung im Einzelnen vor. Daher kann die eine wie die andere Aus-gestaltung unmittelbarer Gegebenheit nur als Operation des geschichtlichen Lebens zu vollem Verständnis kommen. Was diese Transposition bedeutet, kann nie ex definitione abgeleitet oder am isolierten Vorgang beobachtet und beschrieben werden. Es kann nur im lebendigen Mitschreiten mit der Bewegung des ganzen konkreten Lebens in seiner Bedeutung erfahren werden. Ein Lebensmoment hat nur als Lebensmotor, ein Lebensmotor nur in der Arbeit des Lebens sein eigentliches Sein. »Funktion, recht begriffen, ist Dasein in Tätigkeit gedacht« (Goethe)[2]). – Daher ist unsere, aus Yorcks Gesichtswinkel erfolgte Skizze der Lebensbewegung, in der der »objektive Idealismus« aufkam und endete, nichts weniger als eine Abschweifung vom Thema – von der Yorckschen Philosophie. Wir suchten vielmehr das Verhältnis von Empfindung und Anschauung in einer Bekundung seiner οὐσία – wie es sich geschichtlich betätigt – zu verstehen. »Eine von der Historie abgesonderte Systematik ist methodologisch inadäquat«[3]): diese philosophische Erkenntnis Yorcks

1) Vgl. S. 81.

2) Unter diesem Gesichtspunkt weise ich noch einmal auf die von Yorck behauptete Unmöglichkeit hin, die »Persönlichkeit in ihrer Lebendigkeit durch Charakterbestimmungen zur deckenden Beschreibung zu bringen« (S. 180). Auch hier die Übereinstimmung mit Goethe: »Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern: man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten.« 3) S. 69.

muß für die Darstellung seines eigenen systematischen Denkens beobachtet und fruchtbar gemacht werden.

Die Möglichkeit der Anschauungsbildung liegt in der »strukturellen Differenz« des Lebenszusammenhanges, wie wir seiner in unmittelbarer Erfahrung inne werden. In dieser, der Empfindung im weitesten Sinn, ist uns sowohl innerlich zugehöriges Menschentum gegeben wie der von unsrer Lebendigkeit durchseelte Leib (und Leibliches überhaupt), wie schließlich die Widerständlichkeit der Willensdaten – des Fremden, Unzugehörigen, nur Bezwingbaren, nur zum Teil Bezwungenen, das nicht innerlich angeeignet, nur durch persönliche Bearbeitung persönliches Eigentum werden kann[1]).

Dies alles ist in der Empfindung als in einem unmittelbaren Lebensrapporte vorgefunden, in der Einheitlichkeit einer Lebenssituation (einer »zusammenhängenden ganzen Verhaltung«[2])) befaßt und doch zugleich in der Gliederung erfahren, in der die Faktoren der Situation sich nach ihrer Stellung, ihrer Bedeutung im Ganzen des Situationshorizontes unterscheiden. Der Aktionsradius des Lebens erstreckt sich von der Situationsmitte, der Lebensgemeinschaft, aus durch das Medium der leiblichen Organe in die Breite der Lebensumstände, worin das Leben sich aus seinem Arbeitsmaterial seine Arbeitsprodukte schafft: dies wenigstens eine Art, wie die Lebensgehalte im abendländischen Bewußtsein angesprochen werden können[3]).

Jede einzelne dieser Komponenten hat für sich genommen nur die Bedeutung einer Abstraktion. Menschlichkeit, konkret verstanden, bedeutet schon selbst mitmenschlichen Bezug wie auch Weltlichkeit, und in weltlicher Sorge und Fürsorge Aktion gegen weltliche Widerständlichkeit[4]). Insofern aber der Leib wesentlich als Träger dieser Aktion figuriert, kann auch Leibliches – recht verstanden, also in seiner Funktion begriffen, nie vom Seelenimpulse gelöst werden[5]). Und die Umwelt schließlich ist nichts als das Aktionsfeld des Willensausgriffes: wie der Wille auf Umweltliches stößt und es in Griff nimmt, ist es ihm dank dieser Hantierung wirklich unmittelbar zuhanden.

All dies spielt in der geschichtlichen Situation eine Rolle und ist insofern darin befundene »Empfindungswirklichkeit«. Aber das menschlich Persönliche verdient diesen Namen doch in aus-

---

1) S. 178f., 191ff., 203; 33; T. 219. 2) S. 203. 3) Vgl. S. 178f. 4) T. 214ff. 5) S. 179. Daher ist für Yorck das Somatische durchseeltes Sinnliches überhaupt. So spricht er S. 194 vom »sprachlichen Soma«.

gezeichnetem Sinne: es ist empfindende Wirklichkeit wie es empfundene ist; es ist die Geschichte, die ich bin[1]), mein »eigen Fleisch und Blut«[2]). Empfindungswirklichkeit bedeutet hier also eine eigene, eigentlichste Immanenz im erfahrenden Leben, nicht nur im erfahrenen Lebenszusammenhang; macht die Konkretion meines Lebens im besonderen Sinn der geschichtlichen Lebenstiefe mit aus, die in der geschichtlichen Selbstbesinnung erschlossen wird. Der geschichtliche Mensch hat für mich die Präsenz einer historischen Kraft und ist also Leben meines Lebens — »nicht ein Anderer«[3]).

Zweifellos bedeutet dies freilich nun eine Übersteigerung des intimen Rapportes persönlicher Zugehörigkeit bis zur Aufhebung seines Sinnes; bei der vollen Identität der Relationsträger findet keine Ich-Du-Relation mehr statt: ein nur ekstatisch, nicht in geschichtlicher Besonnenheit mögliches Ineinander-Versinken. Der Begriff der Empfindung unterliegt hier einer gefährlichen Doppeldeutigkeit, an der seine Geschichte nicht unbeteiligt sein mag. Als ob in der letzten unbedingten Zugehörigkeit zur inneren Lebenswirklichkeit jede intentionale Beziehung fehle und die Empfindung nur in sich selbst ruhend vertieft sei: mit Hegel zu sprechen nichts wäre als die »Bestimmtheit meines ganzen.... Fürsichseins«, der »als mein Eigenstes gesetzte, vom wirklichen konkreten Ich ungetrennte Inhalt«[4]).

Man kann nun bei Yorck nicht von einer völligen Verkennung dieser Verhältnisse, wohl aber von einer symptomatischen Tendenz sprechen, die unmittelbare Gegebenheit sprungloser Zugehörigkeit in rein innerliche, voll konkrete Selbsthabe hinüberzuspielen, die in der Selbstbesinnung vertieft wird. (Daher wird ihm denn Selbstbesinnung nicht nur in der Philosophie, sondern Philosophie nur als Selbstbesinnung vollzogen.)

Aber auch die unmittelbare mitmenschliche Erfahrung und Erfahrenheit besitzt eine Intentionalität, die in der Thematik der Erkenntnis nur eine Umwandlung erfährt: aus dem Umgehen mit... erwächst der Hinblick auf..., aus der Retention des Überkommenen die Erinnerung des Gewesenen. Die Verkennung dessen droht, in der Unbedingtheit des Verhältnisses zur geschichtlichen Welt die Unterscheidbarkeit des in mir wogenden Lebens nach seinem Ich- und Dugehalt gänzlich aufzuheben. Nur in der mir zu eigen gegebenen Impulsivität werden die schenkenden Lebensimpulse gewahrt. In der Zugehörigkeit wird mit der Fremdheit des andern auch seine

1) S. 71. 2) S. 223. 3) S. 155. 4) Hegel, Encyklopädie § 400.



Andersheit aufgegeben. Das als innerlich wirklich Befundene bleibt zwar als Lebensmotiv der Deutung bedürftig, — doch so, daß es sich dabei eigentlich nur um eine innere Bereinigung seiner Bedeutung handelt, und daß mit der ontisch-thematischen Vorgegebenheit auch die Begegnung mit einem Du und die sich darin gegenseitig betreffende Inanspruchnahme und Entgegnung aufgehoben wird.

Der Begriff der Empfindungswirklichkeit gibt zwar in tief-sinniger Besonnenheit der unmittelbaren Zugehörigkeit des »brüderlich Verwandten« Ausdruck. Er berücksichtigt nicht mit gleicher Deutlichkeit die fruchtbare Spannung, die auch für den innerlich geschichtlichen Menschen in diesem Verhältnis erhalten bleibt, dessen Ergründung sich nie in der Beschäftigung mit sich selbst im Andern erschöpft. Der »Verkehr mit dem Geist der Geschichte« geht nie in die »Stille des Selbstgespräches« über. Indem Yorck den Daseinsmodus des Lebens gegen Sein und Gewesensein abhebt, neigt er dazu, der Inständigkeit in geschichtlicher Lebenstiefe die Dialektik von geschichtlicher Instanz und Gegeninstanz aufzuopfern. Daher tritt die Forschungsarbeit in der Festlegung der Position des Anderen der Dignität nach so weit zurück. Sobald erst die »archivalische, kritisch-diplomatische Schwelle« überschritten ist, verliert die Er-innerung eigentlich jede Gegen-wart[1]). — In dieser Aufsaugung des geschichtlichen Stoffes wird er dem Einspruch der Diskussion entzogen. Aber diese scheinbare Unangreifbarkeit der inneren Wirklichkeit ist doch auch ihre Schwäche. Sobald — etwa in der Christusfrage — die Wahrscheinlichkeit der Festlegung ontischen Außenwerks erschüttert ist, ist die Zeugniskraft der inneren Erfahrung ohne Anhalt und Stütze, Ausweis und Bewähr ihres Rechts. Wird die geschichtliche Wirklichkeit zu spannungsloser reiner Immanenz, so fehlt die Möglichkeit, sich auf den Anspruch eines Du zu berufen, das uns mit selbständiger Realität entgegentritt und dem wir verantwortlich (hörig, gehörig, zugehörig) Rede stehen — das zu uns und doch nicht zur Eigentlichkeit unserer selbst — auch nicht in deren Konkretion gehört[2]). —

Durch den zweiten Faktor nun, der in der Mannigfaltigkeit des Empfindungsgehalts befunden wird, gibt sich unser Erlebnis als somatisch bedingt, zeigen wir uns dem Leibe verhaftet und

1) In der Betonung dieser Gefahr der Verantwortungslosigkeit im angegebenen Sinne gehe ich mit Eberhard Grisebach einig.

2) Da diese Arbeit nur die Horizonte des Yorckschen Denkens ausschreiten kann, muß sie auf die Geltendmachung dieses Gesichtspunktes für die Lebensauslegung verzichten.



damit dem Organischen verbunden. Und diese Erfahrung lehrt uns die Welt des Organischen als ein Mittelreich zwischen toter Gegenständlichkeit und geschichtlicher Lebendigkeit kennen: in den Prozessen [des Wachstums und] innerer Zirkulation von »relativer Independenz gegenüber der Schwerkraft«[1]); und in der Sensitivität und Irritabilität, die zum Leibe nach seiner Funktion, nicht seiner Struktur wesensmäßig gehören, »nie ohne Psychisches gegeben«[2]). Wie der Mensch durch den Leib, »den Sitz der Notwendigkeit«[3]), mit der Natur verbunden ist, ist der Leib als lebendiger in den Dienst eines anderen als des nur mechanischen Prinzipes gestellt: er ist als mein Leib von allen Körpern auch dann noch generell verschieden, wenn das nicht zur »inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins« Gehörige vom Stoff geschichtlicher Wirklichkeit abgetrennt wird.

So bedingt die »strukturelle Differenz«[4]) des Lebens eine Heterogenität der Stellung, der Leistung und der Behandlungsart seiner Ingredienzien. Während der Nerv des spezifisch geschichtlichen Lebens durch die Aufgabe des inneren Anteils zerschnitten wird, entspricht eben diese Außenansicht, wie wir gesehen haben, dem abendländischen Transzendenzgefühl gegenüber allem Sachweltlichen als einem Mittel oder Hemmnis der Unterhaltung unseres äußeren Daseins. Die Loslösung aus der durchgängigen Erlebniseinheit, die Aufhebung der inneren Konsistenz zu einem bloßen Nebeneinander der Vorstellungen ist hier eine Vorstufe zu der erstrebten willkürlichen Herrschaft über alles Gegebene, die sich das Subjekt gemäß der Regel des Divide et impera erarbeitet[5]). Denn »die Handlichkeit verlangt das Einzelne«[6]), aus dessen eigenmächtiger Zusammenfügung (Assoziation, Synthese) mit anderem sie ein Ganzes als resultierendes Produkt zu gewinnen trachtet.

Wie die äußere Wirklichkeit zunächst in dem Verhältnis begegnet, daß sie der Bedürfnisbefriedigung und also dem Willen entgegenkommt oder entgegensteht, stellt sie den Menschen vor die Aufgabe, Widerstand und Hilfsmittel gegeneinander auszusondern, so daß er sich dieser zur Überwindung jener bedienen kann. Da nun hilft die Vorstellung, das anfangs drängende Chaos zu sichten, zu ordnen und in seinen Elementen greifbar zu machen und bereitet so die Umwandlung der »Willensdaten«[7]) in Willensfakten vor. Denn »von dem Wirklichkeitsfaktor, dem Willen aus« wird dann in weiterer

1) S. 69. 2) S. 179. 3) T. 213. 4) S. 203.

5) »Teile und herrsche gilt auch theoretisch«, sagt Yorck in freilich ganz anderem Zusammenhange (S. 97). 6) S. 178. 7) S. 179.

Folge »die Theorie entwickelt«; und unter diesem Gesichtspunkt wird »das Machen, Wirken .. zum »Garanten des Seins«[1]), als eines Effektes der Konstruktion, die für »die äußere Natur und Welt« — »der Provenienz wegen« — ein dem Objekte adäquates Verfahren darstellt[2]).

Der Prozeß der objektiven Erkenntnis nutzt also die durch die Vorstellung neu geschaffenen Möglichkeiten methodisch aus und kann als die Bereitstellung des geistigen Rüstzeugs angesehen werden, durch das die technische Bewältigung der Natur zustande kommt. »Science is power« (Baco): »Das Praktisch-werden-können ist« — um dies Zitat in einem neuen Zusammenhang zu wiederholen — »der Rechtsgrund aller Wissenschaft»[3]), auch der mathematischen Theorie.

Der Fortschritt dieses Erkenntniswillens spiegelt sich für Yorck in der Entwicklung der Urteilslehre — das Urteil als das eigentliche Erkenntnismittel, nicht bloß als Aussage, rhetorisches Gebilde, sprachliche Explikation genommen[4]) — also in der Geschichte der Logik von Platon bis zu Boole und Jevons: soweit man bei dem Wechsel von antiker, »deklaratorischer« — d. h. aufklärender, enthüllender Tendenz (denn so ist ja dort das Ἀληθεύειν bestimmt) zur modernen »heuristischen«, d. h. »konstruktiv-erfinderischen« Methode[5]) überhaupt von einer Einheit der Entwicklung sprechen kann. Wir werden sehen, wie nach Yorck der Fortschritt der Wissenschaft gerade im Gegensatz der Zeitalter und ihres Weltverhältnisses gründet: die abendländische Einstellung gestattete eine rücksichtslose Durchführung und Radikalisierung des Erkenntnisstrebens, wie sie dem anschaulich gebundenen Denken der Griechen noch fremd blieb.

β) Die Urteilsbildung.

Soll der Logik — nicht als Disziplin, sondern als Vorgehen verstanden — ein spezifischer Leistungswert zukommen, so ist Er-

---

1) S. 178.

2) S. 179. Dies ist die Haltung des modernen, in der Barockzeit ausgebildeten Dynamismus. Auch dem Aristoteles war das Sein ein ins Werk Gestelltsein — aber durch den Gewinn einer festen begrenzenden Form, in Analogie zur künstlerischen Schöpfung, nicht durch experimentell ersonnene mechanische Konstruktion. Andererseits gibt Yorck durch die Einschränkung, daß diese Seins-Bestimmung nur für die äußere, nicht für die geistige Wirklichkeit gelte, dem in der deutschen Philosophie von Kant angeregten, von Fichte, Bouterwek, Schelling, Schopenhauer erst in diese Richtung gelenkten und mannigfach abgewandelten Gedanken — der Wille sei der eigentliche Realitätsfaktor — eine kritische Wendung. Übrigens findet sich auch bei Braniß der Satz, daß der menschliche Geist das Datum der Außenwelt in ihr Faktum umwandele (Geschichte der Philosophie S. 11).

3) S. 42. 4) Vgl. S. 163. 5) S. 86.

kenntnis nicht schon »in dem Fortgange vom Wahrnehmen zum Erfahren«, als abstraktiver Auseinanderlegung der Vorstellungsmomente gelegen, sondern Ergebnis des Urteiles selbst, das in der logischen Notwendigkeit einen neuen, »inneren Bezug« schafft[1]). Alles Urteilen soll von der Kenntnisnahme durch die Vorstellung zur Erkenntnis im Begriffe führen — nicht bloß das Zusammen der Wahrnehmung in einem Nacheinander auslegen, sondern den Rechtsgrund dieses Zusammen, die Regel der Zusammengehörigkeit im Bestande eines bloß tatsächlichen Nebeneinander entdecken[2]), kategoriale Verbindung stiften.

Und zwar führt gleich anfänglich die Tendenz der Erkenntnis in eine Zusammenhangsgegebenheit zurück[3]), während in der rein sensuellen Eindruckshabe, in der Beschränkung auf den bloßen Augenschein — etwa in der Auflösung des impressionistischen Sehens — schließlich jeder reelle Zusammenhang wegfiele. Schon der Ansatz auch nur des Wahrnehmungsurteils, wie er im Subjekt erfolgt, geht über die bloße Gegebenheit einer anschaulichen Mannigfaltigkeit hinaus. Wird ihr doch die Unterlage der Substanz, »das Ferment jeden intellektuellen Aktes«[4]) geliehen. »Das Substantivische ist das Wesen des Subjektivischen«[5]). Wenn auch nicht eine innere Zusammengehörigkeit der Momente des Gegenstandes, so doch ihrer aller Zugehörigkeit zu einem Gegenstande, ist in der Subjektsetzung impliziert.

Das Subjekt verweist auf den Träger einer unbestimmten Fülle anschaulicher Bestimmungen und Erscheinungsweisen, auf ein im Wechsel der Anschauungen verharrendes Substrat — eben auf das »Contemplationsresiduum«[6]) der Substanz. Die Erkenntnis ist also zunächst einmal Rekognoszierung derselben Substanz in mehreren Erscheinungen. »Alle Erkenntnis ist Gleichsetzung innerhalb der Phänomenalität«[7]). Der primitivste Fall dieser Gleichsetzung findet seinen Ausdruck in der Gleichsetzung eines Phänomens mit sich selber[7]), seiner Identifizierung bei wiederholtem, qualitativ unveränderten Auftreten:

$$S(a \dots n)_{t_1} = S(a \dots)_{t_2}.$$ [8])

Da aber das Wesen der Substanz nach dem Gesagten und bei der Artikulation der Sinnlichkeit[9]) die einfache Einerleiheit ausschließt[10]), so sieht Yorck in jedem sonstigen kategorischen Urteil die legitime

1) S. 163. 2) S. 163. 3) Vgl. S. 203. 4) S. 180. 5) S. 23.
6) S. 169. 7) S. 7.
8) Diese und die folgenden Formeln sind bei Yorck nicht zu finden. Sie stellen auch nur ein unzulängliches Symbol des wahren Sachverhaltes dar.


9) S. 23. 10) Vgl. S. 22.

Beziehung einer Sinnesaussage auf den Identitätspunkt verschiedener. In der Funktion des Subjektes bekundet sich die Spannweite der Substanz. Die mathematische Formulierung des Identitätsgesetzes

$$A = A$$

täuscht eine Simplizität des A vor, die der Subjektgegenstand qua Substanz gar nicht haben kann. Besteht man auf ihrer Starrheit und verbietet sich in einem logischen Atomismus die Aussage »Gold ist gelb«, so darf man »nicht einmal sagen Gold, also auch nicht Gold ist Gold, denn in dem Gold steckt das Gelb schon darin«: es ist keine mathematisch einfache Größe, kein bloßer Zielpunkt einer leeren Meinung wie A. Der bestimmte Artikel, der im Gegensatz zum A der mathematischen Gleichung ursprünglich — im unverkürzten Ausdruck — zum Subjekte gehört, kennzeichnet seinen Gegenstand demonstrativ als das, worauf die verschiedenen, so artikulierten Sinnes-Aussagen als auf einen gemeinsamen Halt hinweisen: Das da, Träger der Merkmale abc...... — kurz: das Gold[1]) da — ist auch Träger des Merkmals n:

$$S(a + b + c \ldots .) = S(n).$$ [2])

Nur übertragenerweise kann auch ein Nicht-Substantielles die Stelle des Subjektes einnehmen.[3])

Dies letztgenannte Urteil, das vom logischen Standpunkt aus höchstens Richtigkeit der Feststellung, noch nicht im höheren Sinne die Wahrheit echter Erkenntnis beanspruchen darf[4]), kann doch insofern als eine weitere Vorstufe der Erkenntnis angesehen werden, als es ihr Problem offenbart. Wie kann denn diese Gleichsetzung von $S(a + b + c \ldots .)$ mit $S(n)$ begriffen und gerechtfertigt, der Zusammenbestand von $a, b, c \ldots . n$ aus unverständlicher Tatsächlichkeit zu einsichtiger Notwendigkeit erhoben werden? Die Antwort — soweit hier überhaupt eine Antwort gelingt — liegt in der Behauptung der Zusammengehörigkeit des Zusammenbestehenden, in der Erfassung einer Verbundenheit zwischen den Elementen des Merkmalkomplexes, durch die sie der Einheitsform einer allgemeinen Vorstellung oder eines Begriffes — den noematischen Korrelaten von εἶδος und γένος —

1) Das Wort »Gold« dient hier also noch ausschließlich einer gewissermaßen eigennamentlichen Fixierung. Es präsumiert über seinen Gegenstand nichts, sondern betrifft und beläßt ihn durchaus in seiner faktischen Sinnfälligkeit.

2) Vgl. S. 22 f. Auch Lotze, über den Yorck auf diesen Seiten spricht, macht in seiner Logik (S. 16) auf das Demonstrativische des Artikels aufmerksam: er weise in logischer Objektivierung in eine für alle denkenden Wesen identische Welt des Denkbaren hinein.

3) S. 23. 4) Vgl. S. 163.

unterstellt werden. Das Urteil erhält auf diese Weise – selbst wenn es nicht direkt zum generellen Urteil wird – Berührung mit Sphären eigentlicher Allgemeinheit, über die Idealität hinweg, die schon mit dem Eintritt in die Gegenstandsregion durch die Festhaltung desselben Etwas, desselben Sinnesträgers bei aller Mannigfaltigkeit noematischen Gehaltes gegeben ist (Husserl). Wir finden nunmehr also die sinnlichen Einzelgegenständlichkeiten geordnet und entweder auf Grund anschaulicher Gleichheit oder Ähnlichkeit unter ein allgemeines »Bild«[1]) oder aber »nicht mehr in einer Anschauung« befaßt, sondern nur noch genetisch, nach seinem Aufbau unter einem Gedanken begriffen: der Zugang zu solchem Allgemeinbegriffe führt nur durch eine »Formel oder Gleichung, die im wesentlichen dieselbe Beziehungsweise zwischen verschiedenen Beziehungspunkten vorschreibt, aber zu anschaulich ganz abweichenden Gestaltungen führt, je nachdem man die unbestimmt gelassenen Werte dieser Beziehungspunkte selbst und ihrer engeren oder schlafferen Verbindung so oder anders bestimmt denkt«[2]).

Der ganzen Denkweise Yorcks nach darf die Entwicklung erst zur allgemeinen Schau, dann zum generellen Begreifen nicht als eine automatische Staffelung[3]), sie muß als ein geschichtlicher Prozeß betrachtet und also auf ihre geschichtlichen Motive, somit auf Personen als die eigentlich geschichtlich bewegenden Größen[4]) zurückgeführt werden: »denn ich glaube nun einmal ...., daß Menschen und nicht, daß hand- und fußlose Ideen die Geschichte bewegen«[5]). Platon, den Yorck als den eigentlichen »Erfinder der Logik«[6]) ansieht, hat nach jener Überzeugung dennoch seinen großen Vorgänger in Pythagoras, der ihm im Gedanken des κόσμος den gewaltigen Schritt von der Dialektik zur Logik, vom Widerspruch zum Sinnzusammenhang vorausgetan habe[7]). Dies ist, als die Tat zweier universaler Geister, freilich nur eine Seite ihrer weltgeschichtlichen Arbeit, die überhaupt der Überwindung der Gegensätze im Leben der Zeit galt und also auch einen praktischen Ausdruck in der Restauration von Zusammenhängen und Verbindlichkeiten des Gemeinschaftslebens fand.

1) S. 23; vgl. Lotze, Logik (1874) S. 45. – An die Logik Lotzes von 1843 finden sich übrigens wiederholt Anklänge, von meist doch ziemlich vagem Charakter.

2) Lotze, Logik, S. 49. 3) Vgl. S. 22. 4) S. 109. 5) S. 174. 6) S. 79.

7) Zu einer kritischen Erörterung des Pythagoras-Problems ist hier, wo es nicht so sehr auf die einzelnen Resultate als auf die methodische Bedeutung des Yorckschen Verfahrens ankommt, nicht der Ort. In jener Beziehung werden – gerade für die griechische Philosophie – hoffentlich noch Publikationen aus dem Nachlaß genaueren Anhalt bieten.

Wie Zusammenhang in allem Leben angelegt ist und also auch alles lebendige Denken dirigiert und in seinem Ausdruck zutage tritt, so ist auch »die Seele der platonischen Logik der psychische Nexus«[1]), mag auch die ontische Bestimmung des Wissens, die dem griechischen Ingenium eigen war[2]), ein schöpferisches Selbstbewußtsein und damit eine letztwirkliche Begründung des Wissens in unserm Sinne verwehrt haben. Dagegen war für eine Erkenntnistheorie innerhalb der Grenzen des hellenischen Geistes durch die Pythagoreischen Verhältnisbestimmungen die Bahn bereitet[3]), in denen sich der Syndesmos des Lebens als Ordnung des Seins durchsetzte, wenn auch diese Ursprungsbeziehung selber nicht zur Erfahrung gelangte. Vielmehr unterstellte sich auch weiterhin nicht anders als bei Parmenides das ungebrochene, unreflektierte griechische Denken den entscheidenden Bestimmungen des Seins: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* – auch der Hinblick selbst begegnet als Sein (freilich auch umgekehrt: das Sein selber ist reine Schaubarkeit).

Pythagoras zuerst also fand im Sein eine Struktur, die in der Eigenart des Lebens ihren allerdings verborgenen, unerforschten Rückhalt hatte. Sodann gewährte »die große Erfahrung und geniale Applikation des Pythagoreismus« dem Platon die ›Möglichkeit eines Wissens der Welt im philosophischen Sinne«, einer logischen Überwindung der Gegensätze, deren dialektischer Streit die Zeit bewegte, und damit der Skepsis, die von zwei Seiten – von Heraklit und den Eleaten her – den Anspruch der Erkenntnis bedrohte[4]). Indem er diesen Streit in sich selbst austrug, folgt in seinem eigenen Schrifttum das logische auf das dialektische Stadium[5]). D. h. wie Pythagoras an die Stelle der Dialektik, der Dichotomie des *πέρας* und *ἄπειρον*, und an die Stelle des kompakten Prinzips der Urstoffe das vergeistigte der Bezüglichkeit setzte[6]) – derart, ›daß in der Einzahl, der Monas, die beiden fundamentalen, den Urgrund der Welt bildenden Gegensätze des Unbegrenzten und Begrenzten enthalten seien, daß aus ihrer durch Harmonie bewirkten Mischung die das Wesen aller Dinge ausmachenden Zahlen und somit die Welt entstanden sei«[7]) – so und dank dessen werden die mit der ›Konfundierung des Gegners« abbrechenden »sokratischen Dialoge im sachlichen Sinn« durch die

---

1) S. 86. Vgl. Theätet 185 D: *αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.*

2) S. 216. 3) S. 217. 4) S. 216 f.; S. 61. 5) S. 79, 216. 6) S. 174.

7) Nach einem Worte von Th. Gomperz, dessen Charakteristik des Pythagoras Yorck (S. 208) mit lebhaftem Beifall aufgenommen hat (Griechische Denker I², S. 87).

von der Zusammenhangerfassung beherrschten, innerlich logischen, nur der äußeren Form nach dialektischen Abhandlungen in der Art des »Parmenides« abgelöst[1]). Und wie sich im Ordensverband der Pythagoreer jenes »neue konstruktive Moment..... auch zum ersten Male sozial-politisch geltend macht«, so mündet auch in Platons Werdegang die Arbeit an der Logik in die »Konstruktion des menschlichen Kosmos« ein[2]).

Wie sehr nun auch die Pythagoreische Fassung des Kosmos durch die Idee der gegliederten Beziehung dem viel sinnlicheren Denken der älteren Jonier überlegen ist, so bekundet sie andererseits doch auch ihre zeitliche Nähe zu jenen ersten Versuchen philosophischer Besinnung. »Denn Kosmos ist nicht das All oder das Ganze, ihm vorgehende Bezeichnungen, sondern die harmonische Fügung des Ganzen und daher ein von Verhältnisbestimmungen abhängiger Terminus. Kosmos ist der erste, der ästhetische Ausdruck des Logos«[3]).

Das Denken der ersten Naturphilosophen war — wie Yorck es verstand — durchaus von der »anschaulichen Umgebung« bestimmt worden[5]), mochte auch der noch ungefüge Gedankenausdruck in dürrer Abstraktheit nur wenig von den Triebkräften verraten, die in der konkreten Anfangssituation die philosophische Bewegung auslösten. »Die Bühne des πέρας und des ἄπειρον war die maritim-terrestrische Artikulation der kleinasiatisch-griechischen Welt. Überall mare clausum. Das Uferlose, Unbegrenzte als Hintergrund, das entsprechende Symbol oder Bild für das Freiheitsgefühl des sich aufrichtenden Denkens. Nicht das Wasser als solches« — als bloße Flüssigkeit — »das Meer jenseits der Buchten ist das Prinzip des Thales. Das Unbekannte, Geahnte wird immer als radix gewertet«[4]).

Aber die griechische Erkenntnisbestrebung besteht eben darin, dies anfänglich Verhüllte zur Sicht zu bringen; Wissen (εἰδέναι) ist Leben in reiner, ruhevoller Schau. Nun wurde jedoch das in der Anschauung Konsistente eines exklusiven räumlichen Nebeneinander — in die Ausschließlichkeit starrer Denkbestimmungen überführt — zu gedanklicher Unvereinbarkeit verurteilt und zwang den Geist zu dialektischem Streit. Pythagoras suchte den Ausgleich, indem er das Absolute aus dem Sinnfälligen der Urstoffe in die Relation ver-

1) S. 216. Vgl. o. S. 66, Anm. 6.

2) S. 217. Die Ausführungen des oberen Textes machen, hoffe ich, deutlich, wieso Yorck dies dreiteilige Entwicklungsschema der Platonischen Philosophie gegenüber der »ästhetischen« Auffassung Schleiermachers und der »okkasionellen Hermanns« als Resultat einer dritten, der »kausal-historischen« Betrachtung bezeichnen kann (S. 79). 3) S. 174. 4) S. 174.

legte und ſo »den erſten großen Schritt, hinter die Erſcheinung zu kommen,« tat.[1]) Aber gemäß den Erlebniſſen, die angeblich für ihn entſcheidend wurden – der Bedeutung durchſichtiger Maßverhältniſſe für die Erzeugung muſikaliſcher Zuſammenſtimmung –, wurde ihm das Gefüge der Welt doch in erſter Linie eine durch anſchauliche Relationswerte harmoniſche Ordnung, eine äſthetiſche Konſtruktion.

Auch die Fortbildung der pythagoreiſchen Monadenlehre, die ſich ja – z. B. bei Ekphantos – ſehr nahe mit Demokritiſcher Atomiſtik berührt, dringt doch nie in die Unſichtbarkeit von Kräftebeziehungen ein. Das Prinzip der Mechaniſtik iſt da, die »mechaniſtiſche Lebensverhaltung« fehlt:[2]) die hängt am Tranſzendenzgefühl für das Denken als perſönliche Willensfunktion und aktiviert erſt die Dynamis des Ariſtoteles[3]) aus bloßer Poſſibilität zu eigentlicher Wirklichkeit und Wirkſamkeit z. B. der Schwerkraft[4]). Die antike Mechaniſtik bleibt bis Epikur (der vielleicht deshalb für Yorck ein ungelöſtes Problem bildet[5])) Lehre von Ideen, Schematen[6]), deren Schwere nur eine Funktion ihrer Geſtalt iſt. »Die Kosmologie der Atomiſten folgt eben unmittelbar aus ihrer Ontologie ohne jede hinzutretende Dynamik«[7]). Selbſt Mechaniſten wie Straton konſervieren die Qualitäten des Ariſtoteles[8]), der auch darin Repräſentant griechiſchen Geiſtes, nicht nur – wie Yorck ihn mit Abneigung nennt – Vertreter des common sense ſeiner Zeit[9]) iſt. Freilich iſt doch der Demokritiſche Atombegriff zugleich unſinnlicher und mechaniſch unlebendiger als der des *εἶδος*, der Bildlichkeit im Platoniſchen Sinne[10]). Denn ſein »Geſtaltsmoment« iſt nicht unmittelbar an ihm ſelbſt erſchaut, ſondern »wurzelt nur im Zweck«, in den Anforderungen der Syntheſis, die doch nie eine wahre, weſenhafte Einheit zuſtande bringen kann[11]) – deren Kombinationen

---

1) S. 174. 2) Vgl. S. 159 f. 3) Vgl. S. 63. 4) S. 160. 5) S. 80.

6) Vgl. Burnet, Die Anfänge der griechiſchen Philoſophie S. 306.

7) Joel, Geſchichte der antiken Philoſophie I, 612. 8) S. 160.

9) S. 63, 249. Yorck hält dafür, daß in Ariſtoteles der Ideenrealismus Platons ein Kompromiß mit dem Nominalismus des Antiſthenes habe eingehen müſſen, woher »die durchgehende Zweiheit, z. B. bezüglich der *οὐσία*« – als *τόδε τι* und *κατὰ τὸν λόγον οὐσία* – rühre. Auch die metaphyſiſche Grammatik Platons ſei durch den Einfluß des Gorgias-Schülers Antiſthenes bei Ariſtoteles wieder zum *ῥητορικὸν εἶδος* geſunken, das geherrſcht habe, bis es neuerdings von der Sprachſomatik abgelöſt worden ſei. »Die pſychologiſche Herkunft und der pſychiſche Wert der Sprachteile, der pſychiſche Vorgang von Satz und Urteil, die Erkenntnis von Subjekt und Prädikat – ſeit dem Kratylos iſt dafür nichts geſchehen«. (S. 79, 194, 217.)

10) S. 80. 11) Vgl. Diels, Vorſ. 55, A. 37.

also auch den ursprünglichen Lebenszusammenhang nicht zur Geltung kommen lassen. – Aber erst das christliche Abendland kommt mit dem ererbten Sinn für das Unsichtbare zu jener Gleichgültigkeit gegen den Augenschein, die in gänzlicher Abstraktion von äußerer Gleichheit und Ähnlichkeit das funktional Gleiche – wie immer es auch aussehen möge – zur Gleichung bringt, die Atomgestalten zu Kraftpunkten virtualisiert.

Das Begreifen im prägnanten Sinn läßt eben in dieser Änderung der Apperzeptionsweise ein Ganzes als Ganzes, d. h. nicht nur als Summe, sondern von innen heraus als unbildlichen einheitlichen Inbegriff der Merkmale denken[1]), nach der »gliedernden Regel seines Zusammenhanges[2])«. Das durch eine allgemeine Vorstellung Charakterisierte wird mit dem nach einer begrifflichen Anleitung Gedachten identifiziert:

$$S(a + b + c + \dots) = P(a \leftarrow\rightarrow b \leftarrow\rightarrow c \dots)$$

Mit Yorcks Worten: »Das vom Begreifenwollen getriebene Urteilen löst in seinem Verlaufe das Bild – und ursprünglich ist das Subjekt immer Bild – in den Begriff, das Prädikat auf[3])«. In dieser Urteilserkenntnis ist der Blick für den äußerlichen Zusammenbestand und äußeren Zusammenhang der Teile durch den Sinn für das immanente Bildungsgesetz, für die Bedingungsverhältnisse ersetzt, die im Aufbau des Gegenständlichen walten.

Es ist der Platoniker in Yorck, der auf der Unterscheidung von echtem Urteil und bloß explizierender Aus-sage, von Richtigkeit und Wahrheit besteht. In der Erkenntnisbewegung von Subjektvorstellung zu strengem Prädikatbegriff ist die Platonische Urteilslehre in doppeltem Sinne »aufgehoben«. Das Metaxy der Kopula gleicht zwischen Subjekt und Prädikat aus. Das Subjekt ist der bildliche Repräsentant des Prädikats, ähnlich wie das Eidolon kraft Methexis das Eidos

---

1) S. 23.

2) Lotze, Logik, S. 45. Lotze setzt übrigens mit Zustimmung von Yorck (S. 22) die höhere generelle und die niedere eidetische, artmäßige Allgemeinheit zusammen der abstraktiven Allgemeinheit entgegen: Abstraktion durch ersatzlose Weglassung des Verschiedenen, Summierung des Gleichen tritt nur dort auf, wo die Substitution individueller Eigenschaften durch allgemeine Merkmale nicht mehr durchgängig möglich ist. Der Allgemein**begriff** geht dann in einen Merkmal-Komplex über, der freilich noch immer Erkenntniswert haben mag. Er kann die Bedingungen enthalten, »denen der Inhalt verschiedener, im eigentlichen Sinne so zu nennender Gattungen mit gleichen daraus fließenden Folgen unterliegt« (a. a. O. S. 40f., S. 50f., vgl. dazu Yorck S. 136). 3) S. 23.



darstellt: nur daß bei Yorck die Entwicklung vom Eidos zum Genos stattfindet.

Die Einheit der Zusammengehörigkeit begrifflicher Merkmale erlaubt zunächst, aus dem Auftreten einer wesentlichen gegenständlichen Bestimmung oder aus der Verbindung mehrerer das Vorhandensein von anderen innerlich dazu gehörigen mit einsichtiger, nicht bloß zwangsläufiger Notwendigkeit zu folgern[1]). Die Einheit des Begriffs — des Prädikats — wird so durch den Übergang »vom Merkmal zum wesentlichen Merkmal« auf ihre bedingenden Faktoren zurückgeführt und das kategorische zum hypothetischen Urteil gesteigert, d. h. es vollzieht sich ein »weiterer Fortschritt, den man den vom Begreifen zum Erkennen im engeren Sinne nennen könnte, ... innerhalb des Prädikats, indem die Einheit des Begriffs als Grund gefaßt wird«:

$$\begin{array}{l} S(a+b+c+\,..)=P(a\longleftrightarrow b\longleftrightarrow c\ldots) \\ \underline{S_1=S(w)\qquad\qquad\qquad} \\ S_1=P(a\longleftrightarrow b\longleftrightarrow c\ldots). \end{array}$$ [2]).

Wie hier die Erscheinung auf ihr Gesetz gebracht ist, so können auch — wie gesagt — mehrere, qualitativ unterschiedliche Phänomene, unter Negation der Verschiedenheit der Zeit, des Raums und der Empfindung, durch Rückführung auf ein identisches Substrat einander gleichgesetzt und so miteinander vertauscht werden:

$$S_1=P(a\longleftrightarrow b\longleftrightarrow c\ldots)=S_2.$$ [3]).

Die strenge Form der Urteilsgleichung, wie sie etwa die englische Logik durch Quantifikation des Prädikats erstrebte, erlaubt im »Rapporte der Identität« [3]) einen Fortgang von Urteil zu Urteil — durch Substitutionen, für die die Aristotelische Syllogistik keine Möglichkeit bietet.

Auch Grund und Folge stehen für Yorck durch generische, d. h. genetische Identität in diesem Verhältnis konstitutiver Deckung,

1) Die Notwendigkeit eines Zusammenhanges wird durch das bloß faktische Scheitern des Versuchs einer Vertauschung seiner Faktoren nicht geschaffen, sondern nur kontrolliert und bewiesen: das tatsächliche Gelingen oder Mißlingen dieses Versuchs findet durch die positive Einsicht in die bedeutungsmäßige Zusammengehörigkeit, Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Merkmale die Rechtfertigung und Sicherheit in einem echten Rechtsgrunde: Notwendigkeit folgt nicht erst aus dem Satze des Widerspruchs; vgl. S. 163.

2) S. 22 f.

3) S. 7. Diese Formel deckt sich etwa mit dem, was Jevons (Principles of science S. 51) den Schluß auf Grund zweier einfacher Identitäten nennt.

nur daß in der Relation des Wenn ... So das P, die **Wurzel** der Zusammengehörigkeit, der Äquivalenz gewöhnlich verborgen bleibt und nur als »regulativer Faktor«[1]) hinter dem Satze steht. Dies Identische, in dem Grund und Folge zusammenfallen, »aus der Stellung der (unausgesprochenen) Voraussetzung in die (explicite) des Satzes zu erheben, zu fördern, ist nun die Aufgabe aller Naturwissenschaft und ihr monistischer Trieb hierin begründet. So strebt z. B. die Chemie nach Darstellung des identischen Objekts verschiedener Erscheinungen, welche demnächst aus seiner Analyse sich wieder zu ergeben haben«[2]). – Damit sind in einer wohl nicht ganz unbedenklichen Abbreviatur zunächst zwar nur Vorgänge wie die der Identifikation verschiedener Erscheinungen als Aggregatzustände ein und derselben Substanz betroffen – Erscheinungen, denen die Regel derselben chemischen Konstitutionsformel genügt. Darüber hinaus ist aber doch offenbar auch auf die reversiblen Prozesse chemischer Analyse und Synthese überhaupt vorgedeutet: hier verharren im Produkt die Elemente, die von ihm aus wieder zur Darstellung gebracht werden können.

Dementsprechend ist die Grundform des modernen, am inneren Aufbau der Dinge interessierten Urteils die Gleichsetzung der gegenständlichen Konstituentien mit ihrem Produkt:

$$A + B = C.$$

Diese Formel, durch die z. B. Lotze im Anschluß an Herbart den Sinn des Satzes vom Grunde symbolisiert[3]), hat in der Naturwissenschaft, wie sie Yorck vorlag, einen doppelten Rückhalt. – Ihr additives Moment ist in der Atomtheorie repräsentiert, die jegliches Sachganze als Kompositum von Einzelfaktoren zu begreifen lehrt und durch diese Zerlegung die Konstruktionsmittel an die Hand gibt, die bei geschickter Kombination elementarer Bedingungen die Herstellung von Sachen und sachlichen Effekten und damit eine fortschreitende Herrschaft über die Natur ermöglichen.

Diese Theorie konnte freilich nur in der praktischen Bewährung, die ihr das »**Experiment** im modernen«, »im eigentlichen technischen Sinne« gab, den Einfluß gewinnen, der der Demokritischen Lehre im Altertum, das jenes Verfahren nicht wirklich kannte und übte, versagt blieb[4]). Denn »dem Experimente liegt der Kraft-

1) S. 7. 2) S. 7. 3) a. a. O. S. 88 ff.

4) Vgl. S. 80, 160. Neben diesem **handlichen** Experiment kennt Yorck auch das **intellektuelle**, z. B. der Erkenntnistheorie (S. 178): wie es also etwa die Husserlsche Phänomenologie in der Methode der Abwandlungen verwendet, die zur Ideation gehören.

gedanke zugrunde«[1]). Der Versuch, die Faktoren zu eruieren und quantitativ zu bestimmen, von denen ein gewisser Zustand oder eine gewisse Veränderung der Außenwelt eigentlich abhängt, setzt ja einen Wirklichkeitszusammenhang voraus, den wir von uns aus nur in der Art eines virtuellen, eines Zusammenhangs wirksamer Kräfte begreifen können. Als solcher aber entzieht er sich der äußeren Wahrnehmung und kann der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Vorstellungswelt nur unterlegt (hypothesiert) werden. Erst der konstruktive Verstand, der die sichtbare Natur aus einem Zusammenspiel unsichtbarer Kräfte zu erklären sucht und durch deren Regulierung sich dienstbar machen will – erst der neuzeitliche Dynamismus hat daher die bis dahin »einzigen Methoden, dem Objekte nahe zu kommen« – die eidetische Betrachtung, sinnliche Zergliederung, Vergleichung und (äußere) mathematische Bestimmung[1]) überholt; er erst hat dem Begriff der Substanz – jenes Kontemplationsresiduums«[2]) – in dem der Kraft (bzw. dem abgeblaßteren der Funktion) die Vorherrschaft streitig gemacht[3]).

An dieser Hypothesis der Kraft, die der θεωρία der Alten fremd blieb, hängt das Experiment der neueren Naturwissenschaft. Die Kraft wird in dem damals »modernsten physikalischen Theorem«[4]), im Satz von der Erhaltung der Energie, als das generell identische Substrat verschieden *artiger*, d. h. eidetisch verschiedener Vorgänge reklamiert; und damit wird das Identische in Ursache und Wirkung aus der Voraussetzung zu expliziter Position erhoben, die Gleichsetzung und Substituierbarkeit ungleicher Phänomene erreicht. Die Atomistik und Energetik unterbauen der Buntheit der sinnfälligen Welt ein homogenes Erklärungsgebilde, das die konstitutive Gleichheit von Ursache und Wirkung durch die Äquivalenz identisch erhaltener Energiequanten sicherstellt und die äußerliche Verschiedenheit auf die – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – reversible Umsetzung von geordneter in ungeordnete Molekularbewegung zurückführt. Zwar sind »Wärme, Licht, Elektrizität ... nicht bloße Bewegung« – denn »Art ist nicht bloß genus« – aber »der Begriff der Bewegung ist das Mittel, sie in Gleichung zu setzen«[5]). Während das anschauliche Denken an der Ähnlichkeit haftet[6]), wird hier in gewisser Weise »die Rechnung« zur »Sache selbst« gemacht[6]). Der

1) S. 80. 2) S. 169.

3) Vgl. S. 160. Dazu Dilthey, Schriften I, 169ff., 367ff., wie denn überhaupt die Einleitung in die Geisteswissenschaften (Buch II, 4. Abschnitt) diese Probleme in verwandter Weise behandelt. 4) S. 160, 196.

5) S. 196. 6) S. 160.

erste Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie hat »nicht die Analogie der Erscheinungen, sondern ihre Vertauschbarkeit« zum wissenschaftlichen Inhalt«[1]).

Damit ist auch das zweite Formelement der oben genannten Auffassung des Urteils als Urteilsgleichung durch die Erfahrung gerechtfertigt: die Ausgleichung der Differenz zwischen Antezedenz und Konsequenz wird durch die Vertauschbarkeit der Seiten einer Gleichung vollkommen repräsentiert. Für Yorck konnte freilich jenes »sogenannte Gesetz«[2]), in dem er viel eher ein Postulat des konstruktiven Denkens sah[3]) – philosophisch betrachtet – nur die symptomatische Bedeutung haben, die moderne und sachlich berechtigte Erkenntnistendenz in einem ausgezeichneten Symbole vor Augen stellen. Wie sehr es dies war, dafür ist vor allem die faszinierende Kraft Zeuge, die dieser Satz damals auf die fortgeschrittensten Denker ausübte. Ein Hinweis auf Riehl mag belegen, wie eine Erkenntnistheorie, der Yorcks historischer Perspektivismus fremd war, in den eben angeführten Zügen den Sinn aller Erkenntnis verwirklicht zu sehen glaubte, aus einem Postulat der Abstraktion dogmatisch ein Seinsprinzip von universaler Geltung zu machen suchte. »Alle auf die materiellen Erscheinungen bezüglichen Kausalsätze« – sagt Riehl[4]) – »lassen sich in der Form von Größengleichungen aussprechen« – Gleichungen aber sind jederzeit rein umkehrbar..... Die Kausalität ist das Postulat der Begründung der Veränderung, das Prinzip dieser Begründung – der Grundsatz der Identität..... Auf Grund der Allgemeinheit der mechanischen Eigenschaften lassen sich »durch fortgesetzte Substitution des Identischen alle äußeren Vorgänge auf die obersten Prinzipien der Mechanik, voran die logisch-empirischen Erhaltungsprinzipien, zurückführen«[5]). Darüber hinaus – und keineswegs nur in »negativer« Absicht wie Yorck[6]) – hoffte Riehl jedoch, daß es in ebensolcher Weise gelingen würde, »die Kausalverhältnisse zwischen psychischen Vorgängen auf mathematische Form zu bringen«[7]).

Diesem Verfahren der physikalischen Hypothese entsprach in der Doktrin vom Urteil als dem eigentlichen Erkenntnismittel die Substitutionslehre der »einzigen modern-originalen Logik, d. h. der englischen«[8]), auf die sich Riehl daher mit innerer Notwendigkeit

1) S. 160. 2) S. 196. 3) Vgl. dazu S. 255.

4) Riehl, Kausalität und Identität, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie I (1877).

5) a. a. O. S. 377, 378, 383. 6) S. 56f., vgl. oben S. 119.

7) a. a. O. S. 377. 8) S. 86.

bezog.[1]) Hypothese und Substitution sind also nicht nur bedeutungsverwandte Worte, sondern sinnhaft aneinander gebundene Operationen — Ausdruck einer »historischen Verhaltung«, des konstruktiven Rationalismus, jenes »thetischen Prinzips«, dem Urteil wie alle Erkenntnis wesentlich Synthese ist, d. h. auf Synthese beruht. Die Voraussetzung, daß jedes Ganze durch Addition von Elementen gewonnen werden kann, erlaubt auch im Urteil die Ersetzung der Summe durch ihre Summanden und umgekehrt. »Das Hinzutun, als welches urteilen gefaßt wird, diese Auffassung ist die Voraussetzung des Substitutionsgedankens« [2]).

c) Die Grenzen der rationalen Erkenntnis.

α) Die einseitige Tendenz des Intellekts.

Dies Postulat des konstruktiven Denkens — die Forderung der Synthese — wird aber unkritisch, wo es über das Sachgebiet, dem allein es angemessen ist, schrankenlos hinausdrängt. Das Verhältnis, in dem wir zu einem bestimmten Kreise unserer Welt stehen, zeitigt und bedingt ein Verhalten, das in dieser Besonderheit nicht zum Richtmaß jeder geistigen Beziehung dienen kann. Weder das Ganze unseres Innenlebens noch das Ganze der Welt geht ungeschmälert darin ein und darin auf. — Dies wird einmal durch die Prüfung der Leistungen des Intellekts, zum anderen durch die Besinnung auf die Herkunft der in seinen Urteilen wirksamen Grundannahmen noch weiter klarzustellen sein.

Was das Erste anlangt, so geht schon aus Yorcks Interpretation des Urteils hervor, daß er es (auch ohne Rücksicht auf seinen zufälligen sprachlichen Ausdruck oder auf seine metaphysischen Bezüge[3]), sondern nur seinem ursprünglichen Sinne nach) nicht schlechtweg als reine, rein aufgehende Gleichung betrachten kann. Das Urteil kann in sich selber gar nicht recht verstanden werden, wenn man im äußeren Fortschritt vom Subjekt zu dem an zweiter Stelle stehenden Prädikat nicht auch einen inneren Fortschritt sieht[4]), den man in das Ganze einer intellektuellen Bewegung einzugliedern hat. Keine radikale Begründung der Logik und zumal keine wahrhaft verständliche Urteilslehre ist ohne solche Erkenntnistheorie möglich[5]),

1) Vgl. seinen Aufsatz »Die englische Logik der Gegenwart« im selben I. Bande der Vierteljahrsschrift.

2) S. 86. Übereinstimmung mit Lotze, Metaphysik S. 150f.

3) S. 163.

4) In dieser Hinsicht läßt auch Jevons Einschränkungen zu: The Principles of Science, S. 14; vgl. auch Riehl a. a. O. S. 53f.

5) S. 22.

die — ich wiederhole — »gleichsam als eine Psychologie in Bewegung ... die intellektuellen psychischen Vorgänge beobachtend, mitschreitend auf ihre Natur und Tragweite prüft« und so »den Vorgang des Erkennens über sich selbst ins Klare setzt«[1]). In der Einschätzung des Urteils darf man sich nicht durch das Aussehen der mathematischen Formel beirren lassen, die ja nur ein Symbol der aufgestellten Urteilsgleichung ist und ohne diese und damit ohne den freilich indirekten und verschwiegenen Bezug auf Wahrnehmung und Wahrnehmungsderivate gar nichts bedeutet.

Sind Subjekt und Prädikat wie Eidos und Genos unterschieden[2]), so fehlt ihrem Verhältnis im Urteil letztlich doch jene unbedingte Auswechselbarkeit, die die Seiten einer Gleichung besitzen. Die moderne Naturwissenschaft kommt zwar zu reinen Größengleichungen, aber doch nur dadurch, daß sie von allem Incomparablen, Unmeßbaren unserer ursprünglichen Erfahrung absieht bzw. es auf Quantitatives bezieht und durch dessen Maße dargestellt sein läßt. Die »Artikulation der Sinnlichkeit« macht uns einen Reichtum der Welt zugänglich, der aller quantitativen Homogenisierung widersteht; die sinnliche Mannigfaltigkeit geht nie restlos in der »mathematischen Größe« auf, die »Idee« (das Bild) nie völlig im Begriffe, d. h. im Ausdruck jener inneren Bildungsgesetzlichkeit und Zusammengehörigkeit, deren Sinn uns aus der Lebens*empfindung* erwächst und also als »Empfindungsresultat« angesprochen werden kann[3]). So erklärt sich wohl der etwas absonderlich klingende Satz: »Jedes Urteil kann man eine Gleichung, nicht *Gleichheit*, zwischen Auge und Empfindungssinn, Anschauung und Empfindung nennen, welche aber bei der relativen Selbständigkeit der Sinne nie aufgehen kann, so daß Idee nie Begriff wird«[2]). Die Selektion und Reduktion, durch die das Meßbare und die darauf bezüglichen Momente zu einseitiger Berücksichtigung gelangen, bedingen es, daß nicht nur der jeweilige Stand der Forschung hinter dem Forschungsideal zurückbleibt, sondern daß aller Fortschritt der rationalen Erkenntnis immer nur innerhalb eines Ausschnitts der Wirklichkeit unserer ursprünglichen Erfahrung vor sich geht und sie in ihrer Wucht und Fülle zu befassen nicht einmal im Sinne und zum wenn auch unendlich fernen Ziele haben kann.

Auch jene Überbrückung der Erscheinungsdifferenzen, die in der physikalischen Identifizierung von Ursache und Wirkung gegeben

1) S. 180.

2) S. 23.

3) Zu all diesem vgl. S. 23. Die letzte Bestimmung (Empfindungsresultat) wird später noch weitere Klärung erfahren.



zu sein scheint, ist, wie wir schon sahen, doch nur Postulat. Das Kausalgesetz überhaupt »reicht eben nicht weiter als der physische Faktor trägt, dem es entstammt, wenngleich Wissenschaft genötigt ist, aus technischem Grunde, es als unbeschränkt anzunehmen, ohne daß sie, will sie Wissenschaft bleiben, Dogmatik an die Stelle der Kritik setzend das Bewußtsein verlieren darf, daß sie postuliert. Hier haben wir eine Grenze der Wissenschaft, die nur unbegrenzt ist im Wollen, als Wollen«[1]), d. h. bezüglich alles dessen, wofür praktische Beherrschung und also konstruktive Willkür zu Recht bestehen. In der Beschränkung auf die Sachregion ist die rein quantitative Seinsbestimmung als sinngemäße Akzentuation und Radikalisierung einer ursprünglichen Lebenshaltung motiviert. Dagegen muß rationale Wissenschaft vor all dem kapitulieren, was seinem Wesen nach nicht aus Teilen zusammengefügt und nicht aus Faktoren berechnet werden kann.

Und zwar vermögen wir gerade »das Meiste und Beste« nicht selbständig zu erzeugen, sondern haben es als »Gnadengeschenk des Himmels«[2]) zu empfangen, — ganz so, wie nach Yorck der solidarische Zusammenhang des Lebens, der Syndesmos der Humanität, einen in geschichtlicher Virtualität überkommenen Verband durch Gott und in Gott bedeutet und keine Verbindung infolge einer gefühlvollen Verbrüderungsaktion durch Menschen und zwischen Menschen. An diese Positivität des Lebens reicht kein Versuch eigenmächtiger Thesis und Synthesis heran: an ihr scheitert alles konstruktive, der Tendenz des Herstellens dienende Denken, weil es die Einzelheit voraus-*setzt*, statt die Ganzheit des Lebens, aus der alles nur durch Vereinzelung herausgestellt werden kann, voraus*zunehmen* und zu bewahren[3]).

»Die Grenze der Quantifikation, der Quantifizierbarkeit ist Selbstbesinnungsresultat«[4]) und wird als solches von der Erkenntnistheorie erwiesen, die allein auf dieser Besinnung basiert und ihrem Zeugnis zufolge »über die Adäquatheit der wissenschaftlichen Methoden Rechenschaft ablegt«[5]). Die *Reduktion*, die der monistische Trieb der Naturwissenschaft doch auch hinsichtlich der äußeren Welt bedeutet, wird zur *Alteration* schon dort, wo es sich um Somatisches (Or-

1) S. 255.

2) S. 255.

3) Bedeutung des πρόληψις-Begriffes — wohl als Gegenpol der ὑπόθεσις gedacht: S. 80.

4) S. 196.

5) S. 179 f.

ganisches) handelt: sie wird völlig gegenstandsfremd, wo Rechenschaftsbericht über lebendig gespürte, innerlich bewegende Mächte verlangt ist. Die Selbsterfahrung zeigt als letzte inappellable Instanz die innere Belanglosigkeit der bloßen »Ermittelung der somatischen Abhängigkeiten und zeitlichen Verhältnisse der einzelnen psychischen Funktionen« – und die Bewußtseinswidrigkeit jeder psychologischen Forschung auf, die mit Hilfe des »handlichen Experiments« zur »Wesenhaftigkeit des Psychischen« durchzudringen sucht[1]. – Und muß nicht, wenn Begreifen die geistige Erstellung eines gegenständlichen substruierten Zusammenhangs aus seinen Faktoren bedeutet, das Bestreben, die Freiheit zu begreifen, die doch nur im erlebten (religiösen) Zusammenhang Wirklichkeit ist, – muß nicht dieses Bestreben dann als ein »Nonsens«, »gleichsam ein Versuch, fließendes Wasser festzunageln«, abgewiesen werden?[2].

Die Unangemessenheit der rechnerischen Erkenntnis gegenüber der eigentlichen Lebendigkeit tritt aber nicht nur in der Inkongruenz ihrer Resultate mit dem Wesen von Leben und Bewußtsein zutage, sondern liegt im Sinne dieser Erkenntnis selbst. Die Arbeit des Intellekts wird dadurch notwendig, ist aber auch dadurch regional beschränkt, daß sie das vorstellungsmäßig Distanzierte, räumlich Vereinzelte zu redintegrieren, einem objektiven Zusammenhang einzubauen hat. Zusammenhang wird das Ziel, weil Zusammenhangslosigkeit der Ausgangspunkt ist. Wo aber Leben, geschichtliches Mitmenschentum lebendig, d. h. in seinem echten Charakter begegnet, spricht es ja unsere eigene Lebendigkeit als zugehörig an und hat ihr gegenüber nicht den Abstand, in dem es aus dem ursprünglichen Lebenszusammenhang gelöst die Einstellung in einen neuen, sekundären verlangt[3]. Lebendiger Zusammenhang kann adäquat nur im lebendigen Zusammenhang und aus dessen treibenden Kräften – und er kann in voller Konkretion nur in einem existentiell bekümmerten, geschichtlich bodenständigen, nie in einem unpersönlichen, geschichtlich indifferenten Denken erfaßt werden.

Das Leben kann durch eine Erkenntnistendenz nicht anders als vergewaltigt werden, die es ihrer Herkunft nach als bloßes »Material«[4] behandeln (handhaben) muß. »Das reine Material mußte qualitätlos, somit zusammenhangslos sein. Die einzig« – für das handliche Experiment[5] – »erforderliche Eigenschaft war die der Zu-

---

1) S. 179 f., 196. 2) Vgl. S. 8. 3) Vgl. S. 203.
4) S. 178: vgl. S. 162.
5) S. 196.

sammenfügbarkeit, der Assoziabilität«[1]). Die konstruktive Psychologie des Rationalismus[2]) arbeitet also der experimentellen des modernen Sensualismus vor und geht in sie ein, dort, wo diese nach dem Muster und Dogma der natürlichen Gravitation »metapsychisch, metaphysisch«[3]) dem Leben ein Kompositionsschema von sich rufenden und abstoßenden Einzelempfindungen«[4]) unterzulegen sucht. Sie will damit im Grunde das Ideal der Einheit aller Bewegung realisieren[4]) — ohne zu spüren, wie sie sich so von aller Lebendigkeit entfernt; davon zu schweigen, daß ja nicht einmal die Eigen a r t der physischen Kräfte durch bloße generelle Identität gedeckt ist[4]).

Damit kann — nach allem vorher Gesagten — die konstruktive Psychologie nebst all ihren Derivaten als gerichtet gelten. (Nur eine wohlumschriebene Psychophysik hat ihre beschränkte, durchaus periphere Bedeutung.) Sonst ist sie, in ihrer anfänglichen Strenge, wo Zusammenfügung noch als Leistung des Subjekts, Sein überhaupt als Gemachtsein begriffen wird, nur für die Auswüchse konstruktiver Willkür charakteristisch, die sich — im Mißbrauch unserer Souveränität über die Sache — tyrannisch wider den Menschen kehrte und den Autor der konstruktiven Mache selbst als Gemächte traktierte. Wo aber später — in der eigentlichen Assoziationspsychologie des Sensualismus — dies

1) S. 178.

2) Die Benennung »konstruktive Psychologie« kennzeichnet diese als Ausdruckskomponente eines ganzen Zeitalters und wird »wegen der historischen Parallelen«, die damit gesetzt sind und sie erläutern, dem Diltheyschen Namen »erklärende Psychologie« vorgezogen (S. 177).

3) S. 196. — An der Doppelwortbildung »metapsychisch, metaphysisch« wird sehr deutlich, was Yorck methodologisch unter Methaphysik versteht: das Verlassen psychischen Bodens; den Versuch, den Zusammenhang der Lebenswirklichkeit nicht aus dem Ganzen des Lebens, sondern aus der Abstraktion, in Beschränkung auf eine Lebenskomponente und in einseitiger Auswirkung von deren Tendenz zu erfassen. Das ergibt, wo der Intellekt als Funktion des Willens auftritt, thetische Konstruktion statt ursprünglichen Zusammenhangs. Also auch den »faustischen (!) Versuch«, Vorstellung und Denken in der einen oder anderen Richtung voneinander abzuleiten, nicht einfach nebeneinander zu stellen und nur im Effekt zu verbinden. Wie dies letztere Kant getan habe, bei dem jener Konstruktivismus in »Stubenluft« erschlafft sei, ohne daß doch ein entscheidend Neues an die Stelle getreten wäre (S. 162, 86). Wenn Yorck die Kantische Kritik wiederholt als unkritische, rationalistische Metaphysik kennzeichnet (S. 59, 69), so offenbar deshalb, weil Kant den psychischen Boden des Realitätsbewußtseins mißkannte; weil ein auf Anschauung und nur auf sie angewiesenes Denken den Zugang sowohl zur Empfindungswirklichkeit des Geschichtlichen als auch den eigentlichen zur äußeren Wirklichkeit der Willensobjektivität verfehlen mußte.

4) S. 196.

»lebendige historische mechanische Verhalten« aufgegeben, die »synthetische Kraft« jedoch gleichwohl »als widerspruchsvoller überkommener Rest« beibehalten ist und nur »in das Material verlegt« wird [1]) — da verrät sich in dieser Bescheidung »das Aufgeben der Transzendenz des Denkens« [1]) gegenüber der Sache. »Hier ist das Material das Bestimmende, während dort die Bestimmung der geistigen Synthesis zufiel« [2]). Der einstmals hochgemute Geist eines kriegerischen Rationalismus [3]) ist so in die »pathologischen Abhängigkeiten« [4]) geraten, in denen sich das moderne Leben, würdiger geschichtlicher Bindungen ledig, unwürdig herumtreibt [5]). Das Leben, das sich so zu erkennen meint, zeigt, wie sehr es das Gefühl für seine übernatürliche Bestimmung verloren hat. »Das exzentrische Prinzip, welches vor mehr als 400 Jahren« durch die Emanzipation des Individuums den modernen Menschen vom zentralen geschichtlichen Zusammenhang losriß, hat so in immer weiteren, aber immer flacheren Wellenschwingungen »den Menschen so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist« [6]). In einem viel tieferen Sinn als sie selbst es wußte und wahrhaben wollte, war diese »seelenlose Psychologie« ein Oxymoron. Sie entwürdigte das Leben, statt es zu gehobenem Selbstbewußtsein zu bringen, sie entfremdete es uns, statt es uns tiefer zu eigen zu geben, kurz — sie lehrte es, wie sie selbst es verfehlte, nicht kennen, sondern verkennen. In dieser Bodenlosigkeit ist »die Erkenntnis bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten« [6]). Um dieser ihrer Bewußtseinswidrigkeit willen »soll es eine konstruktive Psychologie also nicht geben, da Wahrheitsermittlung in Frage steht« [7]).

Durch die Art, wie Yorck die Tätigkeit verfolgt, die dem »arbeitenden Verstand« gemäß seiner Stellung im Lebenshaushalt erwächst, ist die auch von Dilthey behauptete »Insuffizienz der konstruktiven Psychologie gegenüber der Fülle der eigenen und geschichtlichen Lebendigkeit« [8]) erklärt worden. Wohin die Tendenz des rationalen Verfahrens führen kann und muß, wird durch den »Provenienznachweis« [7]), durch die Aufzeigung, woher sie stammt, worauf allein sie dieser Herkunft nach zielen kann und was ihr verschlossen bleiben muß, außer Zweifel gesetzt. Die Resultate dieses Vorgehens sind auf dem Gebiete des Seelischen nicht etwa bloß problematisch — das sind sie für eine gewisse Geisteshaltung sogar durchaus nicht: »der Effekt, ihre konstruktive Kraft verleiht ihnen

1) S. 178. 2) S. 162. 3) Vgl. S. 63. 4) S. 192, 162. 5) Vgl. S. 192.
6) S. 83. 7) S. 179. 8) S. 177.

eine Art von Realität«[1]). Die Hypothesen, mit denen diese Psychologie wirtschaften muß, belasten sie nicht im Urteile derer, die selber ein echtes, unmittelbares Verhältnis zur Lebenswirklichkeit eingebüßt haben. Wer selbst, innerlich haltlos, ohne sicheres »Weltgefühl«[2]) den Boden des Bewußtseins als den »Ort, wo Recht zu nehmen und zu finden ist«[3]), unter den Füßen verloren hat, — der wird nichts mehr dabei finden, wenn die ratio ihr eigentliches Arbeitsfeld verläßt; und wenn sie dann das Leben selbst aus der unmittelbaren Vertrautheit seiner Lage herausreißt, die »bedenklich« nur ist, soweit das Leben noch nicht zur wahren Geborgenheit gelangt ist; und wenn sie es in eine endlose, ungegründete Bewegung hineinzieht, in der »Verhältnisbestimmungen der Weisheit letztes Wort«[4]) sind.

Nicht schon, daß die angeblichen Erkenntnisse der sensualistischen Psychologie hypothetisch sind, kann als radikaler Einwand gegen sie gelten; es muß noch der Nachweis der Schuld erbracht sein, durch die sie dieser Fraglichkeit verfallen sind. Jener Vorwurf würde in der sich weise dünkenden Resignation eines »allgemeinen Probabilismus«[5]) untergehen, der »das Erkennenswerte als unknowable (Spencer) bestimmt«[5]) und sich mit der Erkenntnis von Relationen im Sinne einer auch nach Spencer nur relativen Erkenntnis begnügt. Die hemmungslose, bodenlose, letztlich ungesicherte Expansion dieses Denkens kann nur überwunden, dem Erkennen sein »Existentialrecht«[5]) nur dadurch wiedergegeben werden, daß man es von seinen heillosen »Ikarusflügen«[6]) zurückholt, »kritisch zu sich selbst bringt«[5]), d. h. ihm wieder den sicheren Halt der Selbstbesonnenheit verschafft.

Das christliche Prinzip der Persönlichkeit hatte dem Abendland in einer anfänglich religiösen Wendung zur Welt das Gefühl der Freiheit gegenüber der Natur erwirkt. Aber jede neue Freiheit bedeutet für das Leben neue Verantwortung und Gefahr: erst die gewonnene Würde läßt sich veräußern. So hatte die Wendung zur Welt zwar zur Weltgewandtheit, in deren Automatisierung aber auch zur Verweltlichung, der Gewinn der Welt zum Verlust unserer selbst geführt. »Der Geist ist gebunden durch Veräußerlichung — im logischen und besonders psychologischen Verstande metaphysisch gebunden. Und die Freiheit eines Christenmenschen ist der Wissenschaft so fremd wie dem Kirchenglauben«[7]).

Im Versagen gegenüber einer höheren Lebendigkeit wird der Mensch selbst arm und »geschichtslos«[8]): traditionsfremd und historisch

---

1) S. 179. 2) S. 88. 3) S. 177. 4) S. 39. 5) S. 128. 6) S. 254. 7) S. 250. 8) S. 63.



unschöpferisch. Nicht mehr Erbe und Wahrer der Vollkraft geschichtlicher Realität — büßt das Leben den geschichtlichen Sinn, den Sinn für sein eigentliches Wesen ein. Echtes Leben kann ja nun aber nur in echter Sinngebung bestehen und gedeihen — und zwar in einer Sinngebung, die nicht nur diesem oder jenem Inhalt, sondern dem Ganzen des Lebens erteilt wird. Ein ursprüngliches Verhältnis zu sich selbst ist für das Leben selbst konstitutiv: lebenschaffend, wie sein Gegenteil lebenzerstörend ist. Dadurch unterscheidet sich Leben von allem Ontischen, das seinem Begriff nach — vom Wechsel des subjektiven Verhaltens, der nur geistigen Intentionen unberührt — bleibt, was es »an sich« ist. Hier dagegen ist jede geistige zugleich eine reale Verfehlung, Verletzung des Lebenssinnes — eine Verfehlung gegen das Leben. Das Wort vom verfehlten Leben meint nicht nur eine falsche Lebenshabe, ein inneres Mißverhältnis zu sich, eine praktische Unklarheit über sich selbst, sondern in eins damit eine falsche Lebensweise, eine verkehrte Lebensrichtung, eine irre Lebensführung. Eine methodisch angelegte Selbstbesinnung ist nur eine theoretische Ausformung dieses schon vorgebildeten reflexiven Verhältnisses oder Mißverhältnisses.

Eine im entscheidenden Punkte unrichtige Direktive dieses Verfahrens — wie sie in der konstruktiven Psychologie nicht als momentaner Fehltritt, sondern mit hartnäckigem Stolze begegnete — ist einmal Resultat und Symptom verlorener Selbstsicherheit, dann aber wirkt sie selbst ins faktische Leben zurück und drängt es in ihrem Verfolg immer weiter von seinem Ursprungssinn ab. Ein mechanistisches Verhalten zum Leben — schon durch ein gewisses Entgegenkommen von dessen Seite bedingt — verführt zu einem immer mechanischeren Verhalten des Lebens selbst. »So zeigt sich denn allen Ernstes der Mechanismus als Menschenbildner, als Demiurg«[1]).

Die polare Spannung, in der »Selbst und Welt zusammengehörig, dennoch gegensätzlich sind«[2]), ist damit aufgehoben. Der Verlust dieser wahren Transzendenz bringt ein sich in der Welt Gefallen hervor, das sich über seine innere Versackung durch äußerliche Beweglichkeit, über seine faule Genügsamkeit durch die Naschhaftigkeit immer neuer Wünsche hinwegtäuscht. Innerlich haltlos und unbekümmert wird das Leben immer tiefer in die Sorge um sein Auskommen in der Welt verstrickt, in satter, selbstischer Behaglichkeit und doch ewiger Unbefriedigtheit die Güter dieser Erde und die im ganzen doch vortreffliche Einrichtung des Daseins genießend.

---

1) S. 63. 2) S. 94.

»Nun suchen Stimmung — Geschmack — und Utilitätsbesorgnis einen festen Boden, den sie nur in toter Gegebenheit, deren Sicherheit nur ihr Vorhandensein ist, finden können. Rentierstandpunkt«[1]). — Über das, was Yorck »die Krankheit der Zeit«, den »Riß im Bewußtsein« nennt, über den tief begründeten Konflikt, »die psychische Antinomie zwischen abstrakter Selbstbestimmung und gemeinsamer Wohlfahrt«[2]) — darüber setzt man sich mit dem trägen Troste von dem empirischen harmonischen Ausgleich aller Interessen, von »dieser wunderbaren Zweckmäßigkeit der gesellschaftlichen Maschine«, hinweg, »daß wer für sich sorgt, auch am besten für die Wohlfahrt der anderen sorgt«[3]).

Bei innerer Stagnation ein dauerndes äußeres, von Zufällen bewegtes Getriebe, in dem es keinen wahren Halt gibt — in seiner Endlosigkeit, seinem restlosen Automatismus nicht zufällig dem sinnfremden Ablauf natürlicher Geschehnisse, der »Logik« der Dinge gleich. »Erschreckend wie man so gar nicht leben kann, wie alle Wandelung die der Umgebung«[4]). Durch das Sicheinlassen mit der Welt in die Unruhe ihres Immer-anders-Werdens hineingejagt, ohne je zu sich selbst zu kommen ist das geschichtlich-ungeschichtliche Leben immer höchstens in labilem Gleichgewicht. Sein überindividueller Zusammenhang veräußerlicht sich mehr und mehr zum weltlichen Zweckverbande, zur Förderung übereinstimmender, zum Ausgleich widerstrebender Tendenzen sonst isolierter Einzelwesen. Die Bildungen des höheren Lebens, die im heilen Syndesmos das Ganze des Menschen umfassen, verlieren mit immer peripherer Geltung und in einem ihnen ursprünglich ganz fremden Hinblick die konkrete historische Lebendigkeit — es bleiben »Sandatome, die nur die geschlossene Faust festhalten kann. Das Komplement ist die Tyrannis«[5]).

Aus einem solchen tumultuosen Strudel fremder, ja feindlicher Willensindividuen, in dem gerade noch die Selbstsucht, der Kampf

1) S. 74. 2) S. 85. 3) Dilthey, S. 76. 4) S. 63.

5) S. 97. In solchen Worten oder etwa in der pessimistischen Beurteilung von Italiens Stellung im Dreibund, der deutschen inaktiven Agilität nach Bismarcks Sturz (T. 9, 12, 21 f., 125, 160) zeigt sich — gefördert durch die Kraft historischer Bildung (T. 12) — eine »Genialität des Blickes«, »die Dinge und Verhältnisse gleichsam im Voraus zu spüren«, die Yorcks Worten gelegentlich prophetischen Ton gibt. Dazu in Kraft eines überirdischen Haltes die Tapferkeit der Bereitschaft, das eigene Schicksal auf sich zu nehmen: der erschütternde Ernst der verschwiegen-beredten Deutung, die der Schwerkranke bei einem Besuche von Diltheys Geburtshaus dem ihm einzig kenntlichen Wort aus der Inschrift dort gibt, dem »breit eingemeißelten Worte: mors«. (S. 213.)

aller gegen alle zu organisieren war[1]), ging — selber ein Entwicklungsprodukt — das naturalistische Dogma der Zeit, die darwinistische Entwicklungslehre, hervor — jene »Metaphysik der Bewegung«, die den manchesterlichen Kampf ums Dasein als Gesetz ins Große projizierte, die daher als schlechtes Symptom des Zeitgeistes abgetan werden kann[2]). — Der Mensch, der den problematischen Charakter seines eigenen augenblicklichen Verhaltens zum Prinzip eines natürlichen Fortschrittes machen will, bekennt sich damit gewissermaßen (was er im ontischen Sinne ja auch zweifellos ist) als natürliche Kreatur, eines Wesens mit den Geschöpfen des Tierreichs. Und was sollte er in der Tat anders sein, nachdem er das echte Verhältnis zur Geschichtlichkeit, die Wurzelung in ihrer gesammelten Kraft verloren hatte? Durch das isolierende Prinzip eines abstrakten, auf sich selbst gestellten Willens dem Verbande höherer übergreifender Lebendigkeit entfremdet, sieht er sich den ungeläuterten Antrieben der bloßen Vitalität, durch die er zur Natur gehört, ausgeliefert, sobald dieser Wille nicht mehr mit heroischer Straffheit die Rechte der Innerlichkeit im Kampfe gegen äußere Vorschriften zu wahren hat; und je mehr das Leben selbst an Innerlichkeit verliert, indem es sich immer ausschließlicher der Erreichung weltlicher Zwecke verschreibt, gewissermaßen selbst eine natürliche Potenz wird.

»Im Gegensatz zu der Art des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, der in verstärkter Abstraktion und Isolation besteht, bildet sich ein Neues dadurch, daß der ganze Mensch wieder einmal Stellung nimmt und hinzutritt zu dem Problem des Lebens«[3]). Und eine solche »Reformation des Bewußtseins tut not«. »Die drei letzten Jahrhunderte sind vergangen, geben nicht das Kapital für die erforderliche neue geschichtliche Wirtschaft ab«[4]). »Das Gefühl der Vergänglichkeit durchschauert wieder einmal die alte Welt«[5]). Da ist es Zeit »für das stille, ernste Wort, welches von innen her und darum allgemein der Gegenwart gesagt werden muß, aus einer Region, welche hinter dem Kräfte- und Verhältnisspiele moderner Wissenschaftlichkeit liegt, ertönend, — dies Wort, welches kritisch ist, weil es die Realität ausdrückt«[4]).

»Gedanken aus dem Lande der Verheißung, in das die Füße nicht tragen sollen«[6]). Was in unserem Zusammenhang zu leisten war und Yorck nicht mehr vergönnt ward, ist dieses: Erst müßte Yorck die ursprünglich unbezweifelbare, nur mit dem Zerfall des

1) Vgl. S. 111. 2) Interpretation auf Grund von S. 40 u. 71. 3) S. 128.
4) S. 128. 5) S. 140. 6) S. 173.

Lebens verfallende Zusammenhangserfahrung kraftvoll erneuert, den Sinn für den Gnadenverband des historischen Lebens wieder erweckt haben, das gerade den am tiefsten des Heils bedürftigen Menschen zur Freiheit des höchsten Bezuges emporträgt. Damit würde er implicite schon die synthetische Arbeit des Verstandes als ganz unzuständig zur Erfassung dieser ursprünglichen Ganzheit erklärt haben. Und nun mußte ihm noch daran liegen, durch Untersuchung der Erkenntnis m i t t e l aufzuzeigen, warum und worin alle konstruktive Zusammenhangsbildung hinter dem »Eigenbefunde« der direkten Erfahrung des Lebenszusammenhanges zurückbleiben müsse.

β) Die sekundäre Natur der rationalen Erkenntnismittel.

Das Bedürfnis nach Synthese, das in den Konstruktionen des Denkens zum Ausdruck kommt, kann nur auf der Erfahrung des urgründigen Lebenszusammenhanges beruhen: wir können nichts erstreben, was wir nicht schon irgendwie und irgendwoher kennen[1]). Nun ist Zusammenhang das eigentliche Element, die geistige Luft unseres Lebens. Wir sind seiner bedürftig — hilflos, wo er uns fehlt und müssen ihn herzustellen versuchen, wo er uns nicht direkt gegeben ist. In der Tat ist unser faktisches Leben nicht reine Lebendigkeit, d. h. nicht alles, was in ihm vorkommt und in diesem laxen Sinne zu ihm gehört, ist in wahrer Zugehörigkeit zu ihm und zu uns erlebt und uns in dieser Einheit mit uns selbst unmittelbar vertraut.

Aus der Imagination des Sinnes eines »unerfahrenen« Lebens dürfen wir sagen: in kreatürlicher Angst und Bedrängnis lebt der »weltfremde« Mensch — worunter ich nichts als einen Idealtyp verstanden haben möchte — inmitten einer Natur, von deren Zusammenhang er nichts weiß, die ihn bedroht, stört und schädigt, die ihn verwirrend, fremd und unverständlich anstarrt, und auf die er doch zu seinem Lebensunterhalte angewiesen ist. Aus solcher Not und Bedürftigkeit erwächst das Verlangen, das Unheimliche zur Heimat, das geistig Fremde zum geistigen Eigentum, kurz — d i e s e Welt zu u n s e r e r Welt zu machen, sie dem Leben näher zuzubilden. »Erkenntnis ist Aneignung«[2]).

Wir müssen also in der Welt suchen und von ihr fordern, was wir im Menschlichen haben und finden und worin und wodurch allein wir uns auskennen: Zusammenhang. Den gibt die Vorstellung nicht, in der wir uns zur Erkenntnis frei machen. Auch In-

---

1) Vgl. S. 196. 2) S. 203.

duktion, aus der »sich immer nur ein Mit- und Nacheinander ergeben« könnte[1]), kann nicht dazu führen. »Denn es ist gewiß genug«, sagt Bouterwek, der — zu klein, um mit für einen geistigen Ahnen Yorcks gelten zu können — doch schon an manche yorckische Problematik gerührt hat, »daß wir bei aller Beurteilung der Naturbegebenheiten Naturkräfte voraussetzen, aber nie etwas anderes als Begebenheiten wahrnehmen«[2]). Im rein Ontischen, durch Projektion aus dem Lebenszusammenhang Gelösten und in der Abstraktion Belassenen ist also vom Zusammenhang abgesehen. »Aber die Tendenz der Erkenntnis führt in ihn zurück«[3]). Indem wir die Natur geistig zu durchdringen streben, vergeistigen wir sie in einem gewissen Sinne; indem wir unser eigenes Wesen zur geistigen Auswirkung und Ausprägung bringen — auch Yorck hat sicher nicht an absichtliche Übertragung gedacht — tragen wir in die äußere Welt den Zusammenhang hinein, in dem wir selbst leben, und dem wir uns zugehörig fühlen[4]).

So ist, wenn das Urteil das eigentliche Vehikel gegenständlicher Erkenntnis ist, der psychische Nexus die Seele der Logik, schon der platonischen[5]). Wie in jedem Element des persönlichen Lebenszusammenhanges immer das Ganze des Lebens irgendwie präsent ist (darum kann ja dies Element nur aus dem Ganzen und aus seiner Bedeutung darin verstanden werden), so repräsentiert eben auch im Urteil das einzeln Sichtige (das Subjekt) ein Allgemeines (Unsichtliches), das im Prädikate zum Ausdruck kommt.

Andererseits kommt doch der sekundäre Zusammenhang nie mit dem primären zur Deckung. Seine Bildung hat gegen den Widerstand jener vorgefundenen Fremdkörperlichkeit zu kämpfen, die den Zusammenhang von sich aus nicht hergibt, und der gegenüber die Konstruktion — soll sie zur Durchführung gelangen — erst freie Hand gewonnen haben muß. In dem Kunstgriff der Vorstellungsbildung wird dieser Widerstand zerschlagen. In der vorstellungsmäßigen Vereinzelung werden Raum und Raumzeit zu den eigentlichen Seinsgrundlagen und ist die Möglichkeit einer Gegenstandsbetrachtung angebahnt, die schließlich auch alle qualitative Mannigfaltigkeit in zunehmendem Maße auf quantitative, räumlich-zeitliche Verhältnisse reduziert. Denn nur das rein Größenhafte bietet sich zu hindernis-

1) S. 196.

2) Bouterwek, Idee einer Apodiktik, 2. Band, S. 53. Für Yorck ist dabei zu bedenken, daß diese Wahrnehmung für ihn schon eine gewisse Außerkraftsetzung der umweltlichen Erfahrung voraussetzt.

3) S. 203. 4) S. 7 f. 5) S. 86.

loser Synthese dar[1]) und ist vermöge seiner genauen Bestimmbarkeit völlig berechenbar, beherrschbar und dem Leben übereignet: eine praktische Verfügbarkeit, die für die Sachwelt und nur für sie die inniger-tiefe Zueignung ersetzt, durch die wir uns in konkreter Selbstbesinnung der geschichtlichen Welt verbünden. —

In ein solches durch gleichmäßige Zurückführung auf die Ebene von Zahl und Maß zustande gekommenes abstraktives Gebilde kann aber nicht der ganze Reichtum des lebendigen Strukturzusammenhangs übergegangen sein. Das »Mit- und Nacheinander«[2]) ist nicht für die voll-konkrete im Leben erfahrene Bezüglichkeit aufnahmefähig. — Wie denn auch umgekehrt nicht die Totalität unseres persönlichen Wesens in sachlicher Erfahrung aufzugehen vermag. Auch die weitestgehende, konstruktive Durchbildung eines »alogischen Nebeneinander«[2]) hat doch immer die beschränkten sinnhaften Möglichkeiten zu berücksichtigen, die für die Beziehung zwischen dem bloß größenhaft Bestimmten überhaupt noch vorhanden sind. Diese durch die Einseitigkeit der objektiven Erkenntnis bedingte Akkomodation bringt eine Verarmung und Veräußerlichung der den äußeren Weltzusammenhang ausmachenden Denkkategorien gegenüber den Formelementen des geistigen Syndesmos mit sich[3]). —

So hat die Arbeit des intellektuellen Verfahrens ein Janusgesicht: sie formt einmal eine lose Mannigfaltigkeit ontisch isolierter Phänomene zu einer Einheit um, deren Formelemente sie dem inneren Zusammenhang entnimmt und der Natur a priori unterlegt. Durch die annähernde Konformität dieses übertragenen mit dem erlebten Zusammenhang »erscheint der Erkenntnisprozeß als Projektion des unmittelbaren Bewußtseins, alles Erkennen« — notwendig und nicht nur in seinen primitiven Anfängen — als freilich immer nur partielles »Anthropomorphisieren, das Bewußtsein der Schlüssel für die Welt und das Schloß zugleich«[4]): es stellt den Zusammenschluß her und gibt über ihn Aufschluß.

---

1) S. 178. 2) S. 196.

3) In Übereinstimmung damit Lotze, Mikrokosmus III, 543: »In allen jenen Begriffen vom Dinge, ... durch welche wir Ordnung und Zusammenhang in unsere Wahrnehmungen bringen, bildet der Geist im Grunde nur die allgemeinen Züge seines eigenen Wesens ab.« Sie sind ja »die einzigen ihm bekannten Charaktere des wahren Seins«. »Bei dieser Übertragung verlieren indessen diese Züge den lebendigen Inhalt, den sie im Selbstgefühle des Geistes hatten, und den ihm das nur von außen beobachtbare Nicht-Ich nicht ebenfalls in sich zu hegen scheinen kann.«

4) S. 7f.

Aber die Kehrseite ist nun die, daß dieser Zusammenhang nicht wirklich gegeben, sondern im Verlangen, uns in der Welt zurechtzufinden, postuliert ist[1]), daß er daher immer hypothetisch bleibt, zum einzigen Garanten den Erfolg hat[2]) und der schlichten, unumstößlichen Sicherheit ermangelt, die die immanente »Zusammenhangserfahrnis«[3]) auszeichnet. Dieser innere Zusammenhang als Grundtatsache unseres Lebens würde daher selber in die unüberwindliche Problematik aller Selbsterkenntnis hineingezogen werden, und die Erfahrung würde jeden Halt verlieren, wenn wir die ontischen Kategorien nun wieder rückwärts zur Begreifung des Lebens verwenden wollten. Auch wären diese nur aufs Quantitative ausgerichteten Denkformen, diese abstrakten Destillate ursprünglicher Lebendigkeit gar nicht imstande, den reichen Inhalt drängenden Lebens unverkürzt zu bewältigen. Unmöglich kann ja eine Verhaltung, deren Wirkungsbedingung gerade der Ausschluß aus dem erlebten Konnex ist, ihre eigenen Voraussetzungen verleugnen und zur Aufhebung bringen. – Und seinerseits bedarf »das Menschliche oder Historische«, zu dem wir ein »unmittelbares Verhältnis« haben, – selbstverständlich – gar nicht einer solchen Erkenntnis »mittels einer Übertragung des Zusammenhangs«[4]). Nicht, daß es aneignender Erkenntnis überhaupt entbehren könnte oder müßte. Dies In-sich-selbst-Stellen des Lebens wird eben in seiner Vergeschichtlichung geleistet, in der Übereignung seiner Vergangenheit zu bewegender Kraft: im Beitrag dazu hat echte Geschichtswissenschaft ihren existentiellen Wert, wie die Bemühung um sie zugleich das Bedürfnis solcher Einkehr bezeugt. Auch hier sind zwar, wie wir schon sahen, die Erkenntnismittel »in dem psychischen Kapital strukturierter Lebendigkeit beschlossen« und also der jeweiligen Gegebenheit a priori – aber sie sind diesem Stoffe aus unserem »eigenen Fleisch und Blut« nicht ursprünglich fremd[5]): ist doch alles Geschichtliche zwar »ernst und ergreifend«, aber auch »brüderlich und verwandt in anderem, tieferen Sinne als die Bewohner von Busch und Feld«[6]). Und so ist diese Apriorität nicht die abstrakte[7]), die dem A b s e h e n von der intensiven Ganzheit, von dem qualitativen Reichtum der Lebenswelt und der einseitigen H i n s i c h t auf »ein Derivat des Lebens, eine partikulare Lebensmanifestation« entspricht, wie sie das Seiende bedeutet[8]). Dagegen würde diese Methode, die das uns Fremde uns geistig annähern soll, bei dem uns innerlich Zugehörigen nur zur Ent-

1) Vgl. S. 255. 2) Vgl. S. 86. 3) S. 196. 4) S. 203. 5) S. 22
6) S. 133. 7) S. 223. 8) S. 203.

fremdung führen[1]). Sie verabsolutiert in »ontologischer Voreingenommenheit, mangelnder psychischer Erkenntnis«[1]) und in Überdehnung seines Anwendungsbereiches das Relative, Abgeleitete, Hypothetische, Entleerte und sucht blind und widersinnig, das wahrhaft Primäre davon abhängig zu machen[2]). So ergibt sich die nicht nur genetisch, sondern auch dem Rang nach sekundäre Artung, die »mindere Dignität« des rationalen Verfahrens, »welches an einen gegebenen Bewußtseinsbefund gebunden ist, nichts anderes tut, als ihn analogisch anzuwenden«[3]). Reines »Lebenswasser« kann nur aus dem »tiefen Quell des Bewußtseins« geschöpft werden[4]).

Der Versuch Yorcks, die Naturerkenntnis als Produkt einer Übertragung des Selbstbefundes zu verstehen, gehört bis zu einem gewissen Grade in die Geschichte der philosophischen Bestrebungen, die Kants kopernikanische Wendung ausgelöst hat, wiewohl Kant durch die Gleichstellung von Raum und Zeit nicht zum Primat der inneren Erfahrung gelangen konnte[5]). »Die Möglichkeit, nicht von der Natur, sondern vom Selbstbewußtsein auszugehen, ist durch Kant stabiliert, von Fichte aufgenommen worden«[6]), behauptete Dilthey für seine eigenen Bemühungen, die gerade in diesem Punkte denen Yorcks verwandt sind[7]). Yorck, der in Kant mehr als billig den

---

1) S. 255.

2) Lotze, Mikrokosmus S. 543f.: »Nachdem die Seele sich im Verkehr mit der Sinnenwelt an den Gebrauch dieser Abstraktion gewöhnt hat, wendet sie sich gewissermaßen selbstmörderisch gegen sich selbst zurück und glaubt ihr eigenes Wesen erst durch Hilfe dieser ontologischen Begriffe zu fassen, die von Anfang an nur Bedeutung hatten, sofern sie, freilich abgeschwächt, Widerscheine der geistigen Natur waren.«

3) S. 8. 4) S. 244.

5) Yorck konnte die für eine isolierte Innerlichkeit nur allzu sehr begründete Skepsis Kants gegen die innere Erfahrung nicht mitmachen, weil diese für ihn in einem viel weiteren Sinne Lebenserfahrung, Erfahrung des geschichtlichen Lebens war, in das die absolute Realität selbst allgegenwärtig eingegangen war. 6) S. 246.

7) Vgl. z. B. Dilthey, Schriften I, 401. Die Geschichte dieser Abwandlung des transzendental-philosophischen Grundsatzes ist noch zu schreiben. Sie stellt eine erkenntniskritische Variante von Anschauungen dar, die einerseits in der empiristischen Schule von Locke (Essay, Buch II, Kap. 21, § 4) bis zu Brentano führen; andererseits – wie schon der Terminus Analogie verrät – in der Bewegung des objektiven Idealismus über die deutsche Mystik und Leibniz (vgl. Mahnke a. a. O. S. 400, 407, 533f., 567f.) zu Hamann und Herder gehen – hier gerade in positiver Umwertung Humescher Skeptizismen. In Herders »Erkennen und Empfinden« (1774/78) finden diese Vorstellungen ihren vielleicht frühesten geschlossenen Ausdruck. Er ist z. T. religiös fundiert: in der Betrachtung der äußeren Natur ist Wahrheit, weil in aller Mannigfaltig-

dürren Rationalisten – »eine Art von philosophischen Chemnitz«[1]) – degoutierte, hat diese Herkunft nicht gelten lassen wollen. Seine Philosophie verhalf ja einem ganz anderen Lebensgefühl zum Ausdruck. Seinem intimen Sinn für die geschichtliche Lebendigkeit und geistige Produktivität verfehlte die transzendentale Subjektivierung des Objektiven den wahrhaft lebendigen, nur in geschichtlicher Konkretion verständlichen geistigen Vorgang, der sich wahrer Selbstbesinnung ergeben mußte. Der Ausgang von einer geschichtslosen Subjektivität eliminierte gerade den entscheidenden, den persönlichen Faktor (ohne den Prozeß dieser Ausschaltung zum Problem zu machen) und ließ die existentielle Selbstbekümmerung nicht aufkommen, die den Nerv aller Selbstbesinnung ausmacht.

Noch in der weitgehenden gedanklichen Übereinstimmung, die ihn in der Ausdeutung gegenständlicher Konstitution und ontischer Erkenntnis mit Dilthey verbindet, klingt der besondere Einschlag seines religiös-geschichtlichen Lebensbewußtseins durch. Um diesen Beitrag auszusondern, kehren wir noch einmal zu Yorcks Urteilslehre zurück, die ja – im wesentlichen erkenntniskritisch gerichtet – in erster Linie eine Selbstverständigung des Lebens über Herkunft, Sinn und Ziel des in der Erkenntnis befolgten Verfahrens anstrebt.

Die Würdigung der Erkenntnis als Leistung des Denkens wird sich an den Überschuß zu halten haben, der in der Urteilsbildung gegenüber den Daten einer – hier nur als Grenzbegriff verstandenen – reinen Rezeptivität zutage tritt. In der Wirklichkeit des faktischen Lebens kommt das, was wir Vorstellung nannten – das im bloßen Hinsehen Erblickte – diesem limes nur nahe. Ebensowenig wie reine Rezeptivität ist aber das vorstellige Verhalten mit

---

keit der eine göttliche Geist der Wahrheit und Güte regiert. Dazu tritt aber der dann auch von Goethe und Karl Philipp Moritz geltend gemachte, auf die Antike zurückreichende Gedanke, daß die Kräfte des Universums im Mikrokosmos des Menschen konzentriert sind, daß dieser also für alles Wesen in der Welt Berührungs- und Repräsentationspunkte bietet. »Die Natur läutert sich zum Geiste herauf: aber wiederum begreifen wir Natur nur als ein Geistiges.« – Wie diese Ideen dann in der Lehre von der Chiffreschrift der Natur weiterwirken, hat Spranger für den Humboldtkreis gezeigt. Eine andere Linie über Sailer und die enthusiastischen naturphilosophischen Phantasien des jungen Baader zur Romantik hat jüngst David Baumgardt (Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle 1927) gezogen. Für Novalis ist etwa die Stelle Minor II, 180 f. zu vergleichen, für Schelling S. W. I, II, 219, 499. – Bei Dilthey tritt die Idee, daß die äußere Erkenntnis nach Analogie der inneren, wenn auch nicht durch nachträgliche Übertragung stattfinde, längst vor der Bekanntschaft mit Yorck auf: Ethika S. 24 (Aufzeichnung vom 15. 2. 61).

1) S. 244.



ursprünglicher oder anfänglicher reiner Erfahrung identisch. Denn jene umschließen beide als phänomenalistische Verhaltungen weder die grundlegend wichtige noch die konstitutiv grundlegende Gegebenheit von Leben und Welt. Das Denken sieht die sinnlich anschaulichen Momente der Welt, in der wir leben, nur deshalb als ihre eigentliche Grundschicht an, weil sie in der Tat die Grundlage seiner gegenständlichen Bestimmungen abgeben.

Die Vorstellung kann, wie sie durch einen Akt der Loslösung (Abstraktion) zustande kommt, von zwei Seiten betrachtet werden: als sich von Etwas und Etwas von sich ablösen — als geistiges Zurücktreten und Abstandnehmen, Aufgeben lebendigen Anteils, persönlicher Verflochtenheit; und als Projektion, Distanzgabe, Verräumlichung. In dem Aufstieg von der Vorstellungs- und innerhalb der Urteilsbildung könnte dann an den einzelnen Wendepunkten das Auftreten der intellektuellen Faktoren festgestellt werden, die eine der Rezeptivität fremde Zutat und eine Spiegelung der in den Stoff versenkten Geistigkeit sind. Die Struktur der gegenständlichen Erkenntnis, wie sie im Urteil vorliegt, soll ja die Struktur des geistigen Zusammenhangs, wie er im Lebensgefühl erfahren wird, zur Unterlage haben und gleichsam heraus-(dar-)stellen[1]). —

Nun hat unsere Betrachtung schon eine Anzahl Grundannahmen eingeführt, die — keine Daten sinnlicher Vorfindlichkeit — den Vorstellungs- und Urteilsverlauf regulieren. Als solche »regulative Faktoren«[2]) können wir den der Dingvorstellung immanenten Substanzbegriff, den eines identischen Substrates verschiedener Erscheinungen, namhaft machen; damit reicht die geistige Fundierung in das Gebiet des Vorstellungslebens hinab. Dann die Forderung, den Zusammenbestand im Mit-, Neben- und Nacheinander als Zusammengehörigkeit deuten zu können; damit kommen wir zur Bildung der allgemeinen Vorstellung und des Begriffes. Schließlich die Auffassung, in die das rationale Erkennen mündet, wo die Rechnung zur Sache selbst geworden ist:[3]) daß die anschauliche Mannigfaltigkeit homogenisiert und abstraktiv auf eine Synthese letztlich unsichtbarer isolierter Teilkörper zurückgeführt werden kann, die selber wesentlich als Zentren einer quantitativ identischen, einheitlichen, mechanischen Energie angesehen werden können[4]). Der die Reihe zuständlicher Verände-

1) Vgl. S. 109. 2) S. 7. 3) S. 160.

4) Vgl. S. 80, 178. Die neueste Physik hat ja diese Atomistik in einer Hinsicht gesichert, in anderer entwurzelt. Gesichert insofern, als sie die Atome

rungen beherrschende Grundsatz der Kausalität gewinnt so eine Formulierung, in der Ursache und Wirkung zur Gleichung gelangen und der qualitative Erscheinungswandel durch eine bloße Neuverteilung der korpuskularen Bewegungsgrößen in den verschiedenen Richtungen erklärt wird: dadurch ist die Urteilsgleichung als Symbol ontischer Erkenntnis ins Licht gesetzt. – Wir haben nun die in dieser Übersicht hervorgehobenen ausschlaggebenden Momente als objektive Niederschläge bestimmter geistiger Verhaltungsweisen, als Projektionen ursprünglichen Lebensgefühles zu beglaubigen.

Zunächst die Substanz: als »Ferment jeden intellektuellen Aktes«[1]) Bestandstück der Vorstellung, Produkt der Vergegenständlichung! Auch in sie schon wirkt die Innenerfahrung, der psychische Selbstbefund ein. Die Projektion zur Vorstellung – eine schwer vermeidliche Tautologie[2]) – setzt den früheren Lebensfaktor ja nicht außer allen Bezug zum Leben. Sie macht nur die innere Verbundenheit zu einer Beziehung nach außen. Die Vorstellung geht freilich der geistigen Durchdringung und Aneignung vorher; sie hat also noch nicht die Bildungsgesetzlichkeit gewonnen, die dem Gegenstand durch die Hingabe des in die Forschung versenkten Geistes, aus dem Zusammenhang dieses geistigen Lebens zuwächst; wohl aber ist schon der Vorstellungsgegenstand als solcher, rein durch seine

---

zwar nicht gestaltlich, aber doch ihrer Zahl nach sichtbar gemacht und also in gewissem Sinne ihre Hypothesis durch ihre Thesis ersetzt hat. Entwurzelt, indem die elektrische Theorie der Materie dem einzelnen Atom die Bedeutung des materiellen Grundfaktors geraubt hat. Yorcks Ansicht, daß die notwendige und hinreichende Bedingung für die geistige Beherrschung der Welt die atomistische Vereinzelung sei, weil sie »hindernislose Synthetisierbarkeit« gewähre, ist danach zu korrigieren. Mindestens symptomatisch sind neuere Tendenzen wie die, die untersten bekannten Bausteine der Materie (die Atomkerne und Elektronen) selbst nur als singuläre Stellen einer einheitlichen Weltsubstanz, des Äthers, aufzufassen. Eine Radikalisierung der christlich-abendländischen Tendenz, von der wir sprachen, hinter alles Sichtbare zurückzugehen, besteht darin, daß die physikalischen Vorgänge im Äther selbst prinzipiell unanschaulich, nicht einmal anschaulich symbolisierbar sind. – Wahrscheinlich also, daß das Verfahren des Divide, ut imperes nicht einmal zur Begreifung der Natur ausreicht. Es ist innerlich durch den konstruktiven Rationalismus bedingt und beschränkt, der es ermöglicht hat. Diese Relativität hat Yorck bei dem Stande der damaligen Forschung nicht durchschauen können. Aber es entspricht ganz seiner Überzeugung von den geistigen Grundlagen der Atomistik und seiner Lehre von der Übertragung innerer in äußere Erfahrung, daß, wie Mie jüngst bemerkt hat, die Abkehr von einem übersteigerten, sich absolut gebärdenden Individualismus mit dem Aufgeben der Absolutheit des isolierten physischen Atoms Hand in Hand geht. (Mie, Das Problem der Materie S. 23 f.) 1) S. 180. 2) S. 138.

Prägung zum Gegenstand, das Gegenbild des vorstellenden Subjektes rein als Subjekt. Die Vorstellungshaltung ist gerade in ihrer Unpersönlichkeit und Reserviertheit, in ihrem Abstand vom Gegenstand doch eben auch Resultat und Ausdruck eines genau bedingten persönlichen Verhaltens — eines sich Zurück- und An-sich-haltens; sie steht dem Objekt, das sie aus dem Griff der besorgenden Hantierung entlassen hat, frei und sorglos in ruhender, fixierender Betrachtung gegenüber; und dieser entspricht nun auf der Gegenseite das freigegebene, auf sich gestellte und in sich fixierte, alle Veränderungen durchdauernde »Kontemplationsresiduum der Substanz«[1]). Dementsprechend leitet Yorck denn auch »die Erkenntnisform der Gleichsetzung« verschiedener Erscheinungen in einem identischen Substrat

---

1) S. 169. Zum selben Rückstand führt der Verzicht auf das mitweltliche Verhalten, der Übergang von der lebendigen Realität des Du zum Es. (So stellt Dilthey I, 401 diesen Transpositionsprozeß dar.) Faktisch sind wohl beide Wege gegangen worden, der oben skizzierte vielfach in Fortführung des Diltheyschen. Ob aber der Weg zum Es notwendig über das Du führen muß? Und nicht auch in der Stumpfheit des Abgleitenlassens unserer Impulse, im Mangel der Lebensentsprechung die Selbständigkeit einer lebensfremden Resistenz erfahrbar ist?

In Abständigkeit — statt Widerständlichkeit oder auch nur Indolenz? In der Erfahrung dieser Verhältnislosigkeit zum geistigen Leben könnte dann gerade die Idee einer Natur »an sich« ihren Keimpunkt haben, die nicht nur als Abstraktionsprodukt Geltung hätte — übrigens auch nicht nur außer uns zu sein brauchte.

Der Ausgang Yorcks vom Lebens z u s a m m e n h a n g, in dem auch das Unlebendige in seinem Wesen, in seiner Seinsweise, nach seiner Bedeutung und Betreffbarkeit für das Leben, nämlich als Datum f ü r den Willen bestimmt ist, läßt solche Selbständigkeit in einem eigentlichen Sinne nicht aufkommen: »Materie ist ein Abstraktum aus der psychophysischen Gegebenheit deriviert, nichts Selbständiges« (S. 202).

Es liegt vielleicht schon im Ansatz einer Methode geschichtlicher Selbstbesinnung begründet, wenn sie in voller Ausschließlichkeit auftritt, daß das »Wir«-Phänomen mehr in der Vergeschichtlichung des Ich als in der zugehörigen Anerkenntnis des Du zu seinem Recht kommt. Auf den Gewinn des Ringenden kommt es an erster Stelle an (S. 133). Und daß das Phänomen des »Es« sich nur aus der Entdichtung der Bezüge zu Um- und Mitwelt ergibt, nicht aus einem ursprünglichen Erlebnis radikaler Beziehungslosigkeit gegenüber dem Geiste.

Danach erlaubt auch der oben folgende Text folgende Erwägung: ob nicht das natürliche Subjekt und das Subjekt rationaler Erkenntnis, dieser »natürlichen Potenz« (S. 194), noch eine andere, positivere Charakteristik verdienen als die privative eines »abstrakten Ich« (S. 71), wie sie sich der christlich-historischen Hermeneutik notwendig ergibt: eine Fragestellung, die ich Oskar B e c k e r verdanke (a. a. O. S. 761 f.).

»von dem unmittelbaren materialen Bewußtsein der individuellen Selbigkeit ab«[1]).

Man wird vielleicht einwenden, daß hier das Selbst, zu dem zu kommen eigentlich Aufgabe aller Selbstbesinnung sei, überraschend schnell präsentiert werde. Indessen würde dieser Einwurf doch übersehen, daß es sich hier um die Schilderung der Struktur der sachlichen Erkenntnis handelt, deren geschichtlicher Charakter es gerade ist, den Verband der geschichtlichen Welt hintangestellt zu haben. Die dadurch hervorgerufene Spaltung zwischen Erkennendem und Erkanntem äußert sich denn auch im Gegensatze von innerer und äußerer Erfahrung; und das im Erkenntnisprozeß tätige Ich ist eben eines, das zwar zu seinem Tun die historische Möglichkeit finden muß, in ihm aber den Einfluß persönlicher Anteilnahme an Gegenstand, Gang und Ergebnis grundsätzlich unterbindet: in der Sperrung gegen außergegenständlichen Zusammenhang, die selber eine lebensgeschichtliche Etappe kennzeichnet, verengt es sich selbst zum Erkenntnissubjekt als einer Abstraktion des konkreten Selbst und ist also für uns auch in abstrakter, geschichtsloser Selbstbesinnung ohne weiteres greifbar. Geschichtliche Selbstbesinnung lehrt dann dies Abstraktum eines reinen Ich von Vorstellung und Erkenntnis noch konkret als geschichtliches Produkt verstehen.

Jenes »interne Sein«, das Yorck auch sonst dem äußeren zuordnet[2]), ist also das des gesonderten Einzelwesens, »das (mit Braniß zu sprechen) nicht in Anderes verfließt und verschwindet, sondern als in sich seiendes Einzelnes sich erhält«[3]). Dieses innerlich Dauernde läßt sich von verschiedenen Seiten charakterisieren. Man kann versuchen, ihm wenigstens den volleren Charakter der moralischen Individualität zu wahren. Der junge Lotze hat so in einer von Fichte inspirierten ethischen Wendung verlangt, die »metaphysische Treue des Geistes«, der eben selbst um seiner wesentlichen Bestimmung willen das in sich Treue und Unwandelbare sein soll, »und nicht eine äußerliche Notwendigkeit als das Unterpfand des Identitätssatzes und Herkunftsort der darin stabilierten Substantialität anzuerkennen«[4]). Damit ist jedoch der abstrakte Seinscharakter dieses Subjektwesens

1) S. 7. 2) S. 184. 3) Braniß, System der Metaphysik S. 279.

4) Lotze, Logik von 1843, S. 113 ff. In der späteren Logik von 1874 hat das ausschließliche Interesse an dem Sinn der abgeschlossenen logischen Leistung diese konstitutiven Gedankengänge verdrängt. (Vgl. dort S. 8, 24 u. ö.) Dagegen erhielten sich diese Ideen in der Metaphysik § 96–98 und besonders im Mikrokosmos III, 525 ff., vor allem S. 542–548. Yorck sind aber u. a. die panpsychistischen Folgerungen Lotzes mindestens als ontologische fremd.

für Yorck noch nicht getilgt. Yorcks Geschichtssinn empfand ja auch diese sittliche Autokratie — etwa stoischer Provenienz — als Ausdruck eines in sich verfestigten, konkreter Lebendigkeit unerschlossenen Wesens. Das ist die »im Grunde moralische Selbstgewißheit Descartes'«, über die schon Spinoza »in weiterer Abstraktion hinausgeschritten« ist. Schon er inaktivierte das Sein des Selbst, dem auch erst die schwärmerische Umdeutung der Goethezeit »poetisches Eigengefühl« lieh[1]): an der bloßen Betrachtung braucht ja nur die geschichtslose Intellektualität[2]) und die Sinnlichkeit des Individuums, nicht aber die vollkräftige, dem Lebensganzen zugehörige Persönlichkeit beteiligt zu sein. Daher ist denn auch, wie ich selbst als Sinnenwesen durch ein gegliedertes Empfindungsleben, eine Artikulation der Sinnlichkeit bestimmt bin, die äußere Substanz notwendig Träger einer Mannigfaltigkeit anschaulicher Eigenschaften[3]) — niemals einfache mathematische Größe. — »Diese (sinnliche) Artikulation ist die Voraussetzung alles Urteilens, welches ein Beziehen, Vergleichen der verschiedenen Sinnesaussagen aufeinander ist in dem Einheitspunkte« der Substanz, »der eine Projektion des Selbstes ist«[4]). —

Damit sind wir schon von der »inkomplexen« (zusammenhangslosen) Wahrnehmung — wie sie die Scholastiker nannten — zu der Zusammengehörigkeit gekommen, die das Denken überall sucht und stiftet. Ist die Hypothesis der Substanz durch den Rückgriff auf die seelische Realität des individuellen Selbst zu deuten, dessen Selb-stande die Selbständigkeit eines Gegenüber entgegnet, — so klärt sich die Forderung der Zusammengehörigkeit durch Rekurs auf den »seelischen Konnex« auf, jene Komplexität, die der sens intime vorfindet — um den nicht ganz entsprechenden Ausdruck des sensus interior der Scholastik durch den gerade für Yorck wie geschaffenen Maine de Birans zu ersetzen. Diesen vertrauten, primären Zusammenhang setzt alle synthetische Aneignungsarbeit des Verstandes nach außen um. Die in der objektivierenden Psychologie gelehrten Assoziationen — ebenso wie alle, z. T. auch in diese Psychologie übergegangenen chemischen Tropen — »sind an sich begriffliche

1) S. 74, 169. Vgl. Dilthey, Schriften I, 376; II, 350 ff. 2) S. 184.

3) Vgl. S. 22 f. Braniß, der in umständlicher Beweisführung die Identität des Gegenstandes ebenfalls auf die des Ichs zurückgeführt hat, macht merkwürdigerweise umgekehrt die komplexe Empfindung, die ein Gegenstand gewährt, von dem Aggregat der Bestimmungen am Gegenstande abhängig. (Braniß, Logik S. 214, 225 f.)

4) S. 23.

Übertragung der strukturellen Zugehörigkeit«[1]), — hier freilich auf ein Gebiet, das solcher Übertragung, solcher Strukturunterlegung gar nicht bedarf. Auch in diesem Sinne ist der »psychische Nexus, »die Seele der platonischen Logik«[2]). Denn — ich darf mich zur Erläuterung wieder auf Lotze beziehen: »Der allgemeine Gedanke, daß es nicht nur unzählige Ideen gebe, sondern alle zusammen ein gegliedertes Ganze bilden, ist die Seele der ganzen (platonischen) Darstellung«[3]).

Was nun aber Lotze an Platon bemängelt, daß er sich dann doch damit begnügt habe, eine Topik, eine »Flora der Ideen zusammenzustellen«, statt »den Gedanken .. auf die allgemeinen physiologischen Bedingungen (zu) richten .., die in jedem einzelnen dieser Gewächse Glied mit Glied zu einer möglichen Entwicklung verbinden«[4]), das hängt mit der griechischen »Okularität« eng und notwendig zusammen. Die allgemeine innere Weltgesetzlichkeit konnte sich nicht der »ästhetischen«[5]), sondern nur einer »hinter die Anschauung zurückgehenden Analysis«[6]) erschließen.

Sehen wir im Streben nach Erkenntnis einen Ansatz, aus engem Druck und Dunkel in freie geistige Helle zu gelangen, so hat der Versuch des Thales, »das freie Meer jenseits der Buchten« zur eigentlichen Wirklichkeit zu erheben, sich nur ein »Symbol für das Freiheitsgefühl des sich aufrichtenden Denkens« geschaffen[7]). Aber bald — durch Parmenides — wurde deutlich, daß man nicht den Gegenstand verlegen, sondern die Einstellung ändern müsse, um der bedrängenden unbeherrschbaren, unabsehlichen Veränderlichkeit der sinnlichen Welt in der klaren, ruhigen Sicht enthoben zu sein, die man begehrte und die man schließlich in der Autarkie der reinen *θεωρία*, Platon zuerst an der festen Begrenztheit seiner Ideen fand.

Doch bei der bedürfnislosen Ruhe und abgeschlossenen Vollkommenheit dieser Gestalten, die der Gestilltheit der Schau entsprach, fand der Versuch, Verbindungen zu finden oder zu stiften, keinen rechten Anhalt bzw. keine wirkliche Stätte. Aus der Seligkeit dieses »metaphysischen Anschauungshimmels« zum Kampf um die geistige Herrschaft über die sinnliche Welt niederzusteigen, lag diesem beschaulichen Denken im allgemeinen fern. So blieb die Transzendenz des Lebens, die das Ziel dieses Denkens bildete, doch immer nur ideell und abstrakt — wurde nicht real und konkret. Sie war abstrakt, weil sie

---

1) S. 196. 2) S. 86. 3) Lotze, Logik (1874) S. 510. 4) ebda. S. 511.
5) S. 70: eine gegen Lotze selbst gekehrte Wendung. 6) S. 71.
7) Dies ist ja die Yorcksche Ausdeutung der *ὕδωρ*-Lehre des Thales: S. 174.

nur durch ein Absehen von der Wirklichkeit zustande kam; sie war bloß ideell, weil sie nur den nous befaßte, nicht zu einer existentiellen Zugehörigkeit des ganzen Menschen zu einer Welt der Freiheit führte. Mag auch in Denkern wie Straton »das Prinzip des Mechanismus« die theoretischen Konsequenzen aus sich herausgetrieben haben«[1]), so war doch sein Denken in sich selbst nicht mechanistisch geartet und hat deshalb auch nicht zu dem konstruktiven Erkenntnismittel – dem methodischen Experiment – geführt, das »es eben vor dem Dynamismus nicht gegeben hat ..... und nicht hat geben können«[2]).

Denn für die Umwandlung des kontemplativen in einen konstruktiven Rationalismus fehlten dem antiken Menschen die persönlichen Voraussetzungen; es fehlte ihm die Voraussetzung jenes Lebensgefühls, das den Begriff von Person als geschichtlicher Potenz und als eines Erben und Verwalters geschichtlicher Kräfte von dem Begriff der Person als *σῶμα* abhebt. Die Starrheit der substantialen Formen entspricht der nur sich selber treuen individuellen Selbigkeit, nicht der hingebenden und durch Hingabe mitgeteilten und aufgenommenen Kraft, die die Persönlichkeit im ganzen des Lebens ist. Denn das wahre »Reich der Freiheit, das Reich der Person« – wir erinnern an die Katharsisarbeit[3]) – hebt für Yorck ja erst mit dem aus gottloser Isolierung »erlösten Bewußtsein« an. Das *Ἓν καὶ πᾶν* des Xenophanes muß für ein anschaulich gebundenes Denken immer an der räumlich-zeitlichen Exklusivität der Seinselemente scheitern. Der neue Sinn für die Virtualität alles geschichtlichen Lebens[4]) dagegen erlaubt dem Christen, Christus mit Fug und Recht als Ein und All des christlichen Lebens zu empfinden und anzusprechen.

Dieser neue »absolute Virtualismus« – um einen sehr glücklichen Ausdruck von Bouterwek in viel konkreterer Bedeutung zu brauchen – machte nun, wie er sich aus der naturfeindlichen Askese oder weltlichen Indifferenz eines abstrakten Jenseitseleatismus befreite, den im Ursprung überweltlichen Kraftgedanken zum Weltgedanken. Denn gerade in dieser Souveränität wurde die Kraft allherrscherlich aus der Essenz inneren Lebens nun auch zu einer Kategorie des Ontischen. In der homogeneisierenden Aneignung der Welt begegnete außen, was sich innen rege erwies. Die Prinzipien und Hypothesen des wissenschaftlichen Dynamismus sind nur eine Weitergestaltung der Antezipationen, die zur »natürlichen« Welterfahrung eines selbstherrlich ausgreifenden Willens gehören.

1) S. 159. 2) S. 160. 3) a. a. O. S. 37 (s. o. S. 34). 4) S. 213.



Damit gewann Yorck den Anschluß an die Lehren von Fichte, Bouterwek, Lotze, Maine de Biran, Dilthey, Riehl u. a. und verschaffte ihnen zugleich – mindestens bis zu einem gewissen Grade – einen geschichtlichen Hintergrund. In der weltlichen Einstellung wird das Eigenwesen des Menschen als Kraft an dem Widerspiel der Gegenkraft, des Widerstandes deutlich, die die Welt der Willenshantierung entgegensetzt: wie diesem Menschen die Kraft seine eigene Realität ausmacht, so tritt ihm in solchem Gegenwurf objektive Wirklichkeit in der für ihn entscheidenden Weise entgegen. Die gedankliche Synthesis, die die Erkenntnis den Vorstellungselementen durch Supposition von Kräften gibt, kann als geistigere Wiederholung einer schlichten Ausgangserfahrung gelten, – dadurch möglich, daß die Erkenntnis von derselben Kraft getrieben wird, die auch schon in jenem Verhältnis zur Sache zutage getreten war. Der dumpfe Widerstand der gegensätzlichen Kraft hätte so auf dem Wege der Vergegenständlichung, in der Aus-legung des Intensiven ins Extensive, mit Hilfe räumlicher Meßbarkeit, Klärung und Begrenzung erfahren, wäre berechenbar und also beherrschbar geworden. – Hat auch Yorck in den Briefen diese Verbindungslinien nicht gezogen, so ergeben sie sich doch mit voller Bündigkeit aus jenen wie aus den Tagebuchblättern, wo immer wieder die »Mechanik« als das »umfassende Organ« proklamiert wird, das dem Eigenkraftgefühl des modernen Menschen die »Bestimmung der äußeren Wirklichkeit liefert«[1]).

Die Ausweitung der Kraft fand natürlich gerade in der »Hochburg der Person« (Dilthey), in dem sicheren Verlaß des einsamen Denkens – in einem Verlaß, zu dem die eigenmächtige Isolierung des kraftbewußten Individuums führte – Nahrung und Ansporn[2]). Yorck hatte schon in der Jugendarbeit auf die neue Freiheit der dichterischen Phantasie hingewiesen, die nicht mehr wie im Griechentum vorgefundene Stoffe einfach hinnimmt, sondern die Elemente der Welt unaufhörlich zu neuen Formen umbildet. Dieselbe Schöpferkraft wirkt nun auch der Verstand in seiner »konstruktiv-erfinderischen«[3]) Arbeit an der Sachwelt aus. Ohne Rücksicht auf ihre äußere Gestalt, in der schon bewährten Vertrautheit mit dem Unsichtbaren als eigentlicher Realität, stellte der Intellekt eigenmächtig, d. h. ganz wörtlich »aus eigener Kraft«, ein System mechanischer und also berechenbarer Verbindungen her, deren Substruktion der Oberfläche anschaulicher Vorgegebenheit als Stütze diente und als objektive Wirklichkeit galt. Wie der göttliche Werkmeister für die

---

1) T. 225. 2) Vgl. Dilthey, Schriften II, 348. 3) S. 169.

Vereinigung von Kontingenz und Rationalität in der Welt verantwortlich war, so mußte »die Werktätigkeit des arbeitenden Verstandes«[1]) dazu gelangen, die Weltmaschine auseinandernehmen und wieder aus ihren Elementen hantierbar zusammensetzen zu können. »Das Machen, Wirken war der Garant des Seins als Gemachtseins«[2]): ich wiederhole dies Wort, weil es erst an dieser Stelle nach all seinen Voraussetzungen verständlich sein kann. Die Faktoren werden so dem als Produkt Erkannten substituierbar – wie es die Urteilsgleichung verlangt.

Mit dem Begriffe der Kraft empfingen auch die benachbarten von Ursache und Wirkung durch die moderne Kausalforschung eindeutige Bestimmung und – mit Hilfe der Gleichsetzung in dem identischen Substrate der Kraft – strenge objektive Geltung. Der innere Motivzusammenhang und die lebendige Tätigkeit des Subjektes fanden im Gegenständlichen eine zwar abgedämpfte, d. h. sachlich reduzierte, aber legitime, allen Anforderungen der Erkenntnis genügende Entsprechung. Die Unsichtbarkeit der Kausalverbindung ersetzt dem modernen Menschen die Sichtbarkeit des Substantiellen[3]). So erhellt, daß die mechanische Kausalität eine Projektion von Daten der Willenserfahrung bedeutet[4]).

Wie er mit dieser Lehre zur Philosophie seiner Zeit stand, dafür kann wohl noch immer eine Stelle aus Lotzes erster Logik herangezogen werden, wenn deren Erscheinungsjahr auch wesentlich früher liegt. Auch Lotze behauptet, »daß der Geist die Kategorie der Kausalität nur hat und sie anwendet, weil er eben von Haus aus ein handelnder ist. Nicht so natürlich, als wüßte er sich zuerst als handelnder und trüge dann erst tropisch die Symbolik seiner Natur in die Erklärung der äußeren über, sondern unbewußt in ihm selbst. Dieser sein realer Charakter, ein lebendiges, tätiges Subjekt, nicht aber eine ruhende Existenz zu sein, ist der einzige Grund, warum ihm in seinem Verhalten zur Mannigfaltigkeit der Erkenntnis die Kategorie der Ursache und Wirkung natürlich und unvermeidlich ist. Nun, nachdem er einmal sich selbst in der Reihe anderer Objekte sich zum Bewußt-

---

1) S. 168.

2) S. 178.

3) Daher auf künstlerischem Gebiet die moderne Forderung nach Kausal- an Stelle von Substanzdramen. Jene lösen »die ganze Fabel ins Unsichtbare auf, so daß sie nur noch Darstellungs m i t t e l, nur ein höheres oder breiteres W o r t« ist (S. 88).

4) Sichere Kombination auf Grund von Bemerkungen auf S. 185 sowie des Tagebuchs (passim).

sein bringt, erscheint er sich freilich in seiner eigenen Anschauung als ein gleichgültiges Beispiel dieses allgemeinen Gesetzes«[1]).

Aber erst Yorck stellt die transzendentale Betrachtungsweise in die Geschichte ein und die Geschichte — viel radikaler als Dilthey — in den Dienst der Kritik. Seine Konstitutionslehre zeigt den Ursprung der ontischen Kategorien in einer immer geschichtlich verstandenen Lebendigkeit auf. Sie hätte in vollständiger Durchführung darzulegen gehabt, wie dies Ontische zu einem »Abstraktum aus der psycho-physischen Gegebenheit«[2]) als ursprünglicher Totalität wird; wie in seiner Erkenntnisaneignung daher nur abstrakte Momente der primären Zusammenhangskategorien zur Verwendung gelangen konnten; wie nicht das ganze persönliche Wesen darin aufzugehen vermag, und daß diese strukturarmen Lebnformen nun nicht ihrerseits imstande sind, das ganze »Kapital strukturierter Lebendigkeit«[3]) in diesem seinem Reichtum aufzunehmen und zur Geltung zu bringen. Und sie hätte schließlich viel eingehender als wir es vermochten den dennoch unternommenen Versuch, das geistige Leben durch objektivierende Konstruktion zu begreifen, aus einem zeitlichen Mißverhältnis, in das dies Leben zu sich selbst geraten ist, zu erklären gehabt. »Das wäre keine üble Aufgabe — eine erklärende historische Darstellung der Hauptkategorien des erkennen wollenden Denkens. Historisches Verständnis zusammen mit kritischem Gewinne würde sich ergeben«[4]).

Yorck hat in den Briefen an Dilthey nur Andeutungen zu dieser kritisch-geschichtlichen Erkenntnistheorie hinterlassen. Die Natur dieses Aristokraten zahlt mit dem, was sie ist. Die zuständliche Tiefe der philosophischen Gesinnung ist hier größer als die Ausdehnung der philosophischen Leistung[5]). Aber die verstreuten Briefäußerungen haben den Punkt ihrer Sammlung in der Gesammeltheit persönlichen Wesens, ihre Eindeutigkeit in der Eindeutigkeit eines festen Weltverhältnisses, das aller Besinnung zugrunde liegt, ihre Einstimmigkeit in der Kraft verdichteter Stimmung, die aus ihnen allen spricht und ein Totalverständnis der Yorckschen Philosophie erschließen kann. Und also besteht darin die faszinierende Macht seines Philosophierens, daß im selben Maße, wie der Reichtum seines Wesens und Wissens die Gefahr schematischer Einförmigkeit bannt, die Geschlossenheit seiner Persönlichkeit die Einheitlichkeit auch entlegener und gelegentlicher

1) Lotze, Logik (1843) S. 114. 2) S. 202. 3) S. 223. 4) S. 253.

5) Hierin treffe ich mit Helmut Stadie überein, dessen Abhandlung »Die Stellung des Briefwechsels zwischen Dilthey und dem Grafen Yorck« (Philosophischer Anzeiger I, 1925) sich im übrigen in einer ganz anderen Problemebene bewegt.

Bemerkungen verbürgt. Für ihn selbst gilt in höchstem Maße sein eigenes Wort, daß »philosophisches Denken an sich systematisch ist« [1]) — auch wo es die Möglichkeit der Konstruktion eines Systems aus Begriffen verneint. Daher steht es denn auch mit seinen Fragmenten so, »daß sie nicht bloße Teile, sondern lauter Segmente sind, die den Kreis angeben und nachzeichnen lassen« [1]). So haben wir versuchen dürfen, die Kontur des Yorckschen Denkens zu ziehen, wenn auch ihre inhaltliche Ausfüllung nicht ganz gelingen konnte. Und auch auf die Grenzen des Horizontes, worin die Yorcksche Geschichtlichkeit ihr Existenzmedium hatte, konnten wir hier nur mit der ehrfürchtigen Vorsicht hindeuten, die das Gefühl der Dankesschuld zuläßt.

Schlußwort.

»Wahrheit ist nur des Wahrhaftigen Wahl auf Erden.« Die Bedeutung der geistigen Lebensarbeit Yorcks ist nicht ausschließlich von der sogenannten objektiven Gültigkeit der erreichten Ergebnisse abhängig; sie ist nicht auf den Kreis derer beschränkt, für die diese Gültigkeit uneingeschränkten Bestand hat, — die darin die Summe ihrer Existenz gezogen finden. Immer noch, immer wieder ringen wir um die notwendige und um die uns mögliche Deutung der großen geschichtlichen Lebensmotive, und so vor allem des christlichen. Um eine persönliche Deutung, in der — gerade weil sie dies ist — die Sache zu Worte kommt, der paradoxe Charakter eben dieses Anspruchs gewahrt bleibt. Wie solche Macht des Lebens als Prinzip des Denkens in die Yorcksche Philosophie eingeht, bestimmt sie den Versuch eines *genuinen* Verständnisses dieses unseres geschichtlichen Lebens — einen Versuch aus anderen Mitteln als aus denen der heterogenen griechischen Ontologie. So liegt die Bedeutung dieses Philosophierens im Gegensatz zum unbesonnenen Wirtschaften mit unbesehen übernommener Begrifflichkeit im selbstbesonnenen Festhalten kritisch geschichtlichen Bewußtseins, wurzelnd im inständigen Festhalten, in der Entschiedenheit geschichtlicher Existenz. Sie liegt in der drängenden Kraft, mit der dies Lebensverhältnis in der philosophischen Auslegung durchgängig gewahrt und radikal zur Geltung gebracht wird; in der Unerbittlichkeit, wie alle Bewegungen der Zeit aus ihrer Exzentrizität zurückgerufen und auf das Zentrum des Lebens bezogen werden. Sie liegt in der Methode dieser Philosophie, die mit der Wucht eines einheitlichen Lebens-

1) S. 175.



impulses immer zugleich positiv und kritisch, zugleich systematisch und historisch, zugleich theoretisch und praktisch alle obligaten, erstarrten Einteilungsschemata des philosophischen Schulbetriebes über den Haufen wirft. Auch dem, der nicht hoffen darf, den eigenen Halt durchweg auf dem mit solcher Strenge gewahrten Boden zu finden, — auch diesem wird die kraftvolle Hoheit des Wesens und Denkens, die den Grafen Yorck von dort aus durchdrang, Mahn- und Wahrzeichen sein können, daß es in der wahrhaften Suche nach einem solchen Halte um den Sinn des Lebens, um Leben im höchsten Sinne geht.

Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften.

(Analyse ihrer Grundbegriffe.)

Von

Ludwig Landgrebe (Freiburg i. B.).

Einleitung.

I.

Die Aufgabe einer logischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, die seit den Arbeiten Rickerts und Windelbands Thema der allgemeinen Diskussion geworden ist, kann keute so wenig als gelöst gelten wie damals, da von diesen Philosophen gleichsam in einem Gewaltstreich verschiedene Gesichtspunkte geltend gemacht wurden, die eine Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften und Herausstellung des Eigentümlichen geisteswissenschaftlicher Methode ermöglichen sollten. Wurden auch ihre Aufstellungen in weitem Maße in Kreisen der Fachwissenschaft angenommen und bilden sie da vielfach die Grundlage aller methodischen Diskussionen, so sind doch genügend Unklarheiten und Rätsel zurückgeblieben, die das Problem als keineswegs endgültig gelöst, ja die ganze Art seines Ansatzes als prinzipiell verfehlt erweisen. Die Bemühungen um eine zusammenfassende »Logik der Geisteswissenschaften« können daher nicht als abgeschlossen gelten, als eine Bewegung, die zu einem ein für allemal feststehenden Resultat führte und die wir heute »hinter uns« hätten, um auf sie etwa in einer Art »philosophiegeschichtlicher« Betrachtung zurückzusehen und darin auch Dilthey seine Stelle anzuweisen; sondern was uns veranlaßt auf ihn in besonderer Weise zurückzugreifen ist die Überzeugung — und durch die Untersuchungen M. Heideggers wurde sie endgültig bestätigt[1]) — daß gerade in diesen Problemen ihm eine entscheidende Stellung zukommt, die es ermöglicht und fordert, bei ihrer phänomenologischen Klärung seine Ansichten zum Ausgangspunkt zu nehmen und ihr prinzipiell Neues gegenüber allen vorangegangenen und gleichzeitigen Versuchen auszuwerten.

---

1) Vgl. »Sein und Zeit«; dieses Jahrbuch Bd. 8, S. 397 ff.

Er war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einer der wenigen Philosophen, die eine große Tradition in sich lebendig erhalten hatten. Die Zeit, in die seine Jugend fiel, war dadurch gekennzeichnet, daß sich die einzelnen Wissenschaften von der Philosophie völlig abwandten, die nach ihrer Meinung mit dem Hegelschen System einen vollkommenen Zusammenbruch erlitten hatte. Erst von da an kann man von der Ausbildung eines eigentlichen Spezialistentums reden und das gilt für die Geisteswissenschaften nicht minder wie für die Naturwissenschaften. Der Raum, der für die Philosophie noch übrig blieb, war ausgefüllt teils von einem Weltanschauungsdilettantismus »zur Befriedigung der Gemütsbedürfnisse«, teils von einer »Erkenntnistheorie« und »Logik«, die dort einzugreifen hatte, wo sich die Spezialwissenschaften in methodische Schwierigkeiten verwickelten. In der Erkenntnistheorie sind es dann zwei Richtungen gewesen, die vor allem ihren Einfluß ausübten, der Positivismus und der Neukantianismus. Beide haben ihre wissenschaftstheoretischen Ansichten aus der Betrachtung und unter dem Einfluß des festen Gefüges der Naturwissenschaften gebildet und von da auf die Geisteswissenschaften übertragen. Das ist der Grundcharakter der zahllosen »Logiken«, die in dieser Zeit entstanden; er wird z. B. in besonders deutlicher Weise sichtbar an dem umfangreichen Werke Wundts. Die Geisteswissenschaften selbst waren zum großen Teil von solchen wissenschaftstheoretischen und logischen Erwägungen ganz abgewandt und einzig auf ihre spezielle Facharbeit gerichtet. Wo sie sich zu methodischem Selbstbewußtsein erhoben, war der Einfluß der vorherrschenden naturalistischen Denkweise sichtbar und führte zu manchen Mißdeutungen des eigenen Tuns. Und da ist es das Bedeutende, daß in dieser Zeit in Dilthey ein Mann erstanden war, der in einziger Weise philosophische Genialität, die den seit Abwendung der großen Mehrzahl von den Systemen des Idealismus fast abgerissenen Faden der Tradition fortspann, verband mit einer vollkommenen Beherrschung der historisch-philologischen Methoden und einem universalen Überblick über die Geisteswissenschaften. Hatte er vom Positivismus den bedeutsamen Drang nach »Rückgang auf die Sachen selbst« und konkreter Arbeit an ihnen und die Abwendung von aller Spekulation geerbt, so war anderseits für ihn, den Historiker, der von Jugend an lebte in der Erforschung ideengeschichtlicher Zusammenhänge, dessen Naturalismus nie eine ernste Gefahr gewesen. Die Begriffswelt der Romantik und des objektiven Idealismus war infolge seiner historischen Forschungen, insbesondere seiner Schleiermacher-Studien zu lebendig



in ihm geblieben, als daß er über ihren Irrwegen ihre fruchtbaren Ansätze verkannt hätte. Von dort her empfing er die entscheidenden Einwirkungen, und alle seine großen methodischen Gedanken und vielleicht auch seine letzten metaphysischen Überzeugungen sind davon beeinflußt. Das wird von besonderer Wichtigkeit, wenn man bedenkt, daß dies eine Zeit war, in der die Geisteswissenschaften in ganz hervorragender Weise philosophisch lebendig und mit der Philosophie in Zusammenhang waren, so daß auch ihr methodisches Selbstbewußtsein sich in der Beziehung auf letzte Grundstellungnahmen in besonderer Klarheit über sich selbst erhielt und an philosophischem Radikalismus der späteren Zeit der Abwendung der Wissenschaften von der Philosophie weit überlegen war. Daß Dilthey auf Grund seiner historischen Studien direkt an diese große Tradition anknüpfen und von da aus seinen Weg weiterlenken konnte, durch die philosophische Entwicklung seiner Zeitgenossen fast ganz unbeirrt, darin beruht seine Größe und einzigartige Bedeutung für unsere Zeit — und auch seine Grenze.

So stehen seine Bemühungen um die »Grundlegung« der Geisteswissenschaften in ihrer Sachnähe und Vertrautheit mit der Methode auf einer grundsätzlich anderen Stufe als alles, was sonst in dieser Richtung, mehr oder minder stark unter dem Einfluß naturalistischer und naturwissenschaftlicher Vorurteile und losgerissen vom großen Zusammenhang der geisteswissenschaftlichen Tradition, getan wurde. Das Neue, das sich in seiner Theorie der Geisteswissenschaften, wenn auch zunächst nur in tastenden Versuchen, ankündigt, liegt darin, daß er sie niemals als ein bloßes »wissenschaftstheoretisches« Problem behandelt. Es wird sich zeigen, daß es ihm niemals bloß darum zu tun war, die Methode faktisch betriebener Wissenschaften zu sichern, sondern daß sein Bestreben immer war, die bestehenden Wissenschaften transzendental aufzuklären, das heißt den Sinn ihres Tuns aus dem Wissenschaft treibenden Leben her zu verstehen und so das Leben selbst, sofern es Wissenschaft treibendes ist, in seinem Sein zu erfassen. Und wenn heute die Phänomenologie am Werke ist, in diesem Sinne den Wissenschaften eine transzendentale Grundlage zu geben, so sieht sie sich in diesem Unternehmen auf Dilthey als auf einen ihrer bedeutendsten Vorläufer zurückverwiesen.

II.

Es ergeben sich daraus Absicht und Methode dieser Untersuchung. Sie kann in keinem ihrer Teile bloßes Referat sein. Der »Aufbau« der Geisteswissenschaften soll auf sein Bau-

material hin kritisch geprüft werden. Seine Grundbegriffe, wie sie in ihrer logischen Abhängigkeit voneinander der Reihe nach in der Darstellung auftreten, müssen in eben dieser Reihenfolge einer phänomenologischen Klärung unterzogen werden; damit fällt Licht auf die nachfolgenden Teile der Darstellung, die sich also in einem ständigen Ineinandergreifen von interpretierendem Referat und phänomenologischer Analyse bewegen wird. Ganz im Sinne einer solchen prinzipiellen Interpretation hat Dilthey sich selbst die Grundlegung der Geisteswissenschaften gedacht: sie »ist zunächst und vor allem Interpretation der Begriffe, welche für den von den Geisteswissenschaften aufgefundenen Zusammenhang der geistigen Welt konstitutiv sind«[1]). Er selbst hat sie nicht mehr in systematisch zusammenfassender Weise durchführen können. Und darauf gründet sich die Aufgabe, deren Lösung hier wenigstens im Ansatz und in den groben Umrissen versucht werden soll: zu zeigen, wie weit er in ihr tatsächlich gekommen ist und in welcher Richtung seine Ansätze weiter ausgedeutet werden müssen.

Der »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« als das letzte systematische Hauptwerk Diltheys, stellt den Versuch dar, seine Lebensarbeit in eine Einheit zuzammenzufassen; doch nur den 1. Teil hat er fertigstellen können. Die Entwürfe zur Fortsetzung sind Fragment geblieben; sie, wie auch die Entwürfe zur Umarbeitung früherer Schriften und ihrer Erhebung auf den letzten und reifsten Standpunkt, enthalten vor allem eingehende Erörterungen über die Grundbegriffe. So spielen für eine auf die prinzipiellen Grundlagen gerichtete Interpretation die Stücke aus dem Nachlaß, wie sie jetzt im V. bis VII. Band seiner »Gesammelten Schriften« veröffentlicht sind, die Hauptrolle. Was hier an verstreuten Stellen zur Aufklärung der Grundbegriffe gesagt ist, mußte zusammengenommen und in seiner Funktion für den systematischen Aufbau deutlich gemacht werden. Dilthey selbst war um diesen letzten Zusammenschluß seiner Gedanken hauptsächlich in seinen letzten Lebensjahren bemüht, als er am »Aufbau ...« arbeitete. Aber auch fast in allen seinen früheren Schriften kündigt sich ein solcher Zusammenhang – wenn auch zunächst nur im Verborgenen wirkend – für den genaueren Blick schon an. Die Interpretation hat sich daher nicht immer an eine Unterscheidung der verschiedenen Stadien im Diltheyschen Denken gebunden, sondern wo sie aus früherer Zeit Stellen fand, die auf den zuletzt maßgebenden Zusammenhang schon hin-

1) Ges. Schriften VII, Anhang S. 309.



deuten, diese bedenkenlos verwertet. Denn nicht eine historische Beschreibung des Entwicklungsganges der Diltheyschen Gedanken ist hier beabsichtigt[1]), sondern Herausarbeitung seiner prinzipiellen Einstellung. Historische Erörterungen über frühere und spätere Perioden seines Denkens werden nur soweit aufgenommen, als die Kritik eines früher durchlaufenen Stadiums Einsichten von prinzipieller Wichtigkeit verschafft. Es ergibt sich daraus auch, daß hier nicht an eine Gesamtdarstellung Diltheys gedacht ist — eine Unmöglichkeit auf so engem Raume; nur eine Linie in seinem Denken soll konsequent verfolgt werden, deren klare Herausstellung heute als besonders wichtig erscheint, ungeachtet dessen, daß auch noch eine Gegenströmung aufweisbar ist, deren Herkunft und Bedeutung zu erörtern hier nicht möglich ist. Ob sie mit dem Schlagwort »Naturalismus« abgetan werden kann, soll ganz dahingestellt bleiben.

Nach all dem kann eine solche Interpretation nicht ein bloßes Zusammenstellen und Gegeneinanderhalten von Zitaten sein, sondern soll sie darüber hinaus zu einer wirklichen Klärung führen, so setzt das voraus, daß jeder einzelne der darin auftretenden Begriffe an seine Wurzeln verfolgt wird, aus denen er in der Arbeit an den »Sachen selbst« entspringt: die ganzen Analysen Diltheys, die zum Ziele haben die Aufklärung des Verstehens und die konkrete Durchführung einer Methode zur Erfassung des »ganzen Menschen« als des Themas der »Psychologie«, müssen zurückbezogen werden auf die Grundstrukturen des Bewußtseins, wie sie von E. Husserl in umfassender Weise freigelegt wurden. Ist durch sie der Boden vorgegeben, auf dem erst die Diltheyschen Strukturanalysen eigentlich durchsichtig werden, so erweisen sie anderseits selbst ihre Fruchtbarkeit in der Anwendung auf die konkreten, von Dilthey zunächst in anderen Zusammenhängen (wie etwa in den Untersuchungen zur Poetik) aufgedeckten Tatbestände. Daß darüber hinaus die vorliegende Arbeit, was Zielstellung und Lösungswege betrifft, weitgehend durch die Heideggerschen Forschungen bestimmt ist, darf hier nicht unerwähnt bleiben[2]).

---

1) Manches Wichtige zur Entwicklung Diltheys enthält Mischs »Vorbericht« im V. Band der Ges. Schriften; im übrigen vgl. zur Periodisierung der Diltheyschen Schriften auch Mahnkes Anzeige in den »Literarischen Berichten aus dem Gebiete der Philosophie«, Heft 15/16, S. 34 ff. Erfurt 1928.

2) Da diese Abhandlung schon 1926, also vor dem Erscheinen von »Sein und Zeit« im wesentlichen fertiggestellt war, so gründete sich dieser Einfluß zunächst auf eine nur lückenhafte Kenntnis der Heideggerschen Gedanken — ein Mangel, dem auch bei einer nachträglichen Überarbeitung nicht ganz abgeholfen werden konnte.

III.

Der Gang der Untersuchung wird folgender sein: von einer Analyse der Grundbegriffe aufwärts, die sich alle um Begriff und Problem des Verstehens als den Kernpunkt des Aufbaues gruppieren, suchen wir auf dem Weg über die Entwicklung des Begriffs des Typus (im II. Abschnitt) die Blickrichtung zu gewinnen, in der die Grundbegriffe gesehen werden müssen, um einen eindeutigen Sinn zu erhalten, so daß erst von rückwärts her ihre einführende Darstellung im I. Abschnitt volles Licht erhalten wird. Die Analyse des Typus hat weiter die Funktion zu dem Punkte hinzuleiten, von dem aus das Problem des Verstehens seinen endgültigen Ansatz und seine Lösung finden kann. Das Verstehen hat zum Ziel die Erfassung der Bedeutsamkeit des Lebens. Indem gezeigt wird, auf welchem Wege diese Erfassung möglich ist, wird die Methodenfrage der »verstehenden« Psychologie beantwortet (im III. Abschnitt). Die Bedeutsamkeit des Lebens ist kundgegeben in den Objektivationen des Geistes; so sind sie Korrelat des Verstehens. Die konkrete Bestimmung ihres Seins führt darauf hin, in welcher Weise die Frage nach der Möglichkeit objektiven Wissens in den Geisteswissenschaften beantwortet werden muß (IV. Abschnitt), und läßt das Verstehen und den Sinn der These vom Verstehen »aus dem Ganzen« allererst voll verständlich werden. Die Erörterung des Begriffs dieses Ganzen führt auf die letzten Grundanschauungen Diltheys, und indem alle bereits erörterten Begriffe auf sie zurückbezogen werden, erhalten sie erst ihre endgültige Klärung und Formulierung, womit das Ziel, das sich diese Untersuchung stecken konnte, erreicht ist.

Abkürzungen: G. S. = Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften I.—VII. Leipzig 1923 ff. — Aufbau = Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, G. S. VII, S. 79 ff. — Aufbau Fortf. = Plan der Fortsetzung zum Aufbau, G. S. VII, S. 191 ff. — Beiträge = Beiträge zum Studium der Individualität, G. S. V, S. 241 ff. — Briefwechsel = Der Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877—1897, Halle 1923. — Hermeneutik = Die Entstehung der Hermeneutik, G. S. V, S. 317 ff. — Ideen = Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, G. S. V, 139 ff. — Poetik = Die Einbildungskraft des Dichters, G. S. VI, 103 ff. — Studien = Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, G. S. VII, S. 1 ff.

I. Abschnitt.

Problemstellung und Grundbegriffe.

§ 1. Das Problem der Objektivität des Verstehens als Ausgangspunkt.

Die kritische Prüfung des »Aufbaus« der Geisteswissenschaften wurde als das Thema der Untersuchung angegeben. Mit diesem bildlichen Ausdruck »Aufbau« ist derjenige ideelle Zusammenhang bezeichnet, »in welchem auf der Grundlage des Erlebens und Verstehens in einer Stufenfolge von Leistungen sich ausbreitend das objektive Wissen von der geschichtlichen Welt sein Dasein hat«[1]). Es kann daher als die Aufgabe einer Grundlegung der Geisteswissenschaften in rohem ersten Hinweis die Beantwortung der Frage angegeben werden[2]): wie ist von dem, was die Geisteswissenschaften zum Thema haben, gegenständliche und objektive Erkenntnis, objektiv gültiges Wissen möglich?

Als dieses ihr Thema wird im ersten Zugriff »das Menschengeschlecht« angegeben, die »Menschheit oder menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit«. Doch der Mensch ist auch Thema verschiedener Naturwissenschaften; nicht nur daß sein Körper Gegenstand der physiologischen Betrachtung ist, als Ding unter anderen Dingen in der raumzeitlichen materiellen Natur untersteht er den allgemeinen physikalischen Gesetzen und ist eingeordnet in den objektiven Zusammenhang der einen allumfassenden Natur. »Aber derselbe Mensch wendet sich dann von ihr rückwärts zum Leben, zu sich selbst. Dieser Rückgang des Menschen in das Erlebnis, durch welches für ihn erst Natur da ist, in das Leben, in welchem allein Bedeutung, Wert und Zweck auftritt, ist die andere große Tendenz, welche die wissenschaftliche Arbeit bestimmt. Ein zweites Zentrum entsteht. Alles, was der Menschheit begegnet, was sie erschafft und was sie handelt . . . all das erhält nun hier eine Einheit«[3]). So ist es »ein besonderes Verhalten zur Menschheit«, wodurch der Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht. Er ist nicht eine besondere Art von Objekt, den Naturobjekten gegenüberstehend: »ein Unterschied von Naturobjekten und geistigen Objekten existiert nicht. Der Begriff des Objektes ist bedingt durch die Beziehung von Sinneseindrücken auf ein vom Selbst Unterschiedenes und die Verbindung

1) Aufbau, G. S. VII, 88. 2) Vgl. Studien, G. S. VII, 3 und Aufbau Fortl., G. S. VII, 191. 3) Aufbau, G. S. VII, 83.

dieser Eindrücke zu einem Ganzen, das sonach dem Selbst unabhängig gegenüberliegt. Denn nur aus Sinneseindrücken entstand ein in räumlicher Kontinuität geschlossenes und dauerndes Ganzes. Nur durch die Sinne ist ein vom Selbst Unabhängiges für uns da. So können nur Sinneseindrücke zum Objekt sich verbinden. Das unerläßliche Korrelat des Objektes ist das eigene Selbst. Gäbe es nun in diesen Objekten keinen Anlaß, das eigene Selbst oder ein Analogon desselben in sie zu verlegen, so bestände unabhängig von dem Selbst, für das die Objekte da sind, nur Natur[1]). Geisteswissenschaften entstehen, »weil wir genötigt sind in tierische und menschliche Organismen ein seelisches Geschehen zu verlegen«[2]). Die sinnlich gegebenen Objekte werden so zu einem »Äußeren«, in dem ein »Inneres« sich »ausdrückt«. Die Rede davon, daß das sinnlich Gegebene zum »Ausdruck« wird, weist auf den Begriff hin, der mit Ausdruck in Korrelation steht, den des Verstehens. Es geht »von dem sinnlich in der Menschengeschichte Gegebenen« in das zurück, »was nie in die Sinne fällt und doch in diesem Äußeren sich auswirkt und ausdrückt«[3]). »Die Menschheit wäre, aufgefaßt in Wahrnehmen und Erkennen, für uns eine physische Tatsache, und sie wäre als solche nur dem naturwissenschaftlichen Erkennen zugänglich. Als Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht sie aber nur, sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden.« Und wurde zunächst die Menschheit als das Thema der Geisteswissenschaften angegeben, so ist nun das Kriterium gefunden, durch das sie sich als solches von »der Menschheit«, wie sie auch Thema der Naturwissenschaften werden kann, unterscheidet: es »ist überall der eigene Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist« und »eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist[4]).

Verstehen ist also die Haltung, in der sich das Thema der Geisteswissenschaften erschließt. Es ist »das grundlegende Verfahren für alle weiteren Operationen der Geisteswissenschaften«[5]), oder um es phänomenologisch auszudrücken: so wie sich im Wahrnehmen »die Welt« als die Einheit des objektiven dinglichen, raum-zeit-

1) Beiträge, G. S. V, 248. 2) ibid. S. 249. 3) Aufbau, G. S. VII, 83.
4) ibid. S. 87. 5) Hermeneutik, Zusätze, G. S. V, 333.

lichen Seins konstituiert, wie die objektive Welt seine konstitutive Leistung ist, so ist die Konstitution der »geistigen Welt« die Leistung des Verstehens, und es ist jetzt schon klar, daß seiner Analyse eine analoge fundamentale Bedeutung zukommen wird, wie der des »Wahrnehmens« für die Erkenntnis der materiellen dinglichen Natur. Die eingangs gestellte Frage der Grundlegung der Geisteswissenschaften kann danach jetzt auch aufgefaßt werden als die nach der Objektivität des Verstehens, und so ist »die erkenntnistheoretische, logische und methodische Analysis des Verstehens für die Grundlegung der Geisteswissenschaften eine der Hauptaufgaben«[1]).

Es ist hier nicht der Ort auf die nun schon berührten wissenschaftstheoretischen Ansichten Diltheys von dem Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften näher einzugehen, sondern das Ziel dieser Darlegung war bloß, auf den grundlegenden Begriff im Diltheyschen Gedankengebäude hinzuleiten und so zu dem naturgemäßen Anfang der Untersuchung zu gelangen. Als solcher hat sich die eingehende Erörterung des Begriffes des Verstehens erwiesen. Seine allgemeinste Umschreibung sei zunächst ganz mit Diltheys eigenen Worten gegeben.

§ 2. Das Verstehen als Nachbilden aus dem Ganzen des seelischen Zusammenhanges. — Erste Formulierung des Problems des Verstehens.

Es hat sich als die für die Geisteswissenschaften grundlegende Tatsache dies ergeben, daß sinnlich gegebene Objekte als ein »Äußeres« aufgefaßt werden, in dem ein »Inneres« sich ausdrückt. So kann zunächst das Verstehen als dasjenige Verhalten umschrieben werden, »in welchem aus sinnlich gegebenen Äußerungen seelischen Lebens dieses zur Erkenntnis kommt«. Es fällt also »unter den allgemeinen Begriff des Erkennens, wobei Erkennen im weitesten Sinne als Vorgang gefaßt wird, in welchem ein allgemeingültiges Wissen angestrebt wird«[2]). Es ist aber nicht bloß eine besondere Methode, mit der wir an die Gegenstände herangehen, so daß der Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nur auf einen »Unterschied in der Stellung des Subjektes zum Objekte« zurückzuführen wäre, sondern das Verfahren des Verstehens ist sachlich darin begründet, daß das Äußere, das seinen Gegenstand ausmacht, sich von dem Gegenstand der Naturwissenschaften durchaus unterscheidet. Der Geist hat sich

1) Hermeneutik, Zusätze, G. S. V, 333. 2) ibid. S. 332.

in ihm objektiviert, Zwecke haben sich in ihm gebildet, Werte sind in ihm verwirklicht und eben dies Geistige erfaßt das Verstehen. Es beruht auf einem »Lebensverhältnis« zwischen mir und den Gegenständen, indem es in die fremden Lebensäußerungen durch eine Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse eindringt«[1]).

Diese Transposition ist ein »Nachbilden« fremder Erlebnisse und wenn sie Dilthey zuweilen auch als eine Art Analogieschluß bezeichnet, »der von einem äußeren physischen Vorgang vermittelst seiner Ähnlichkeit mit solchen Vorgängen, die wir mit bestimmten inneren Zuständen verbunden finden, auf einen diesen ähnlichen inneren Zustand hingeht«, so ist das eine uneigentliche Rede, die sofort eingeschränkt wird: »in diesen Bestimmungen liegt doch nur eine rohe und schematische Darstellung dessen, was im Ergebnis der Nachbildung enthalten ist. Denn diese Vorstellung in Form eines Schlusses löst die inneren Zustände, sowohl den, aus welchem geschlossen wird, als den anderen, welcher nun durch Schluß ergänzt wird, aus dem jedesmaligen Zusammenhang des Seelenlebens los während doch durch die Beziehung auf diesen das Nachbilden erst seine Sicherheit und seine nähere Bestimmtheit empfängt ... Die Glieder des Nachbildungsvorganges sind gar nicht bloß durch logische Operationen, etwa durch einen Analogieschluß miteinander verbunden. Nachbilden ist eben ein Nacherleben«[2]).

Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß eine eigentliche Schlußtheorie von Dilthey nicht vertreten wurde. Die Verbindung der Glieder des Nachbildungsvorganges beruht vielmehr – so sagen wir vorgreifend – auf dem Innehaben des gesamten Zusammenhanges des Seelenlebens, der ein Strukturzusammenhang ist, und dem »Wiederfinden« desselben im fremden Zusammenhang, und »die Grenze unseres Verständnisses liegt immer da, wo wir nicht mehr aus dem Zusammenhang heraus nachbilden können«[2]); und hierin beruhen auch die »Mängel« im Vorgange des Verstehens, »daß wir nur durch Übertragung unseres eigenen Seelenlebens ihn vollziehen«[3]). Hier entspringt die eigentliche Frage des Verstehens, »eines der tiefsten erkenntnistheoretischen Probleme«: jeder ist in sein individuelles Bewußtsein gleichsam eingeschlossen, dieses ist individuell und teilt allem Auffassen seine Subjektivität mit; wie kann nun eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde individuelle Lebensäußerung zu allgemeingültigem

1) Aufbau, G. S. VII, 118f. 2) Beiträge, G. S. V, 277.
3) Ideen, G. S. V, 198.

objektivem Verständnis sich bringen[1])? Wie kommt in diesem Nachbilden die ganz anders geartete fremde Individualität zu objektiver Erkenntnis? »Was ist das für ein Vorgang, der scheinbar so fremdartig zwischen die anderen Prozesse der Erkenntnis tritt?«[2])

§ 3. Der seelische Strukturzusammenhang als Erklärungsprinzip gegenüber den Kantischen Kategorien.

Wenn Dilthey von seinem letzten systematischen Werke sagt, daß er in ihm sich das Ziel gesetzt habe, »vom erkenntnistheoretischen Problem aus den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften zu untersuchen«[3]), so ist mit jener Fragestellung dieses Problem bereits in seinem ganzen Umfang aufgerollt. Sie hat in Diltheys Lebenswerk eine ähnliche methodische Bedeutung, wie die berühmte Frage »wie sind synthetische Urteile a priori möglich« in der Kantschen Philosophie. Wenn Dilthey in der früheren Zeit das Ziel, auf das seine »Einleitung in die Geisteswissenschaften« zusteuerte, als eine »Kritik der historischen Vernunft« bezeichnete, so war er von Anfang an getragen von dem stolzen Bewußtsein, in der geraden Linie der von Kant ausgehenden Tradition weiterzuschreiten, aber schon an dem Punkte zu halten, »an dem die Wege aller wahren nachfolgenden Forschung sich von denen Kants geschieden hatten«.

Der radikale Unterschied seines Ansatzes von dem Kantischen kann hier nur in ganz allgemeinem Hinweis bezeichnet werden, indes seine eigentliche Tragweite sich erst im weiteren Verlauf der Untersuchung erweisen wird. Daß ich ein einheitlich mich durchhaltendes Ich bin, das sich gegenüber eine objektive Welt von Gegenständen hat, das ist nach Kant nur dadurch möglich, daß das Mannigfaltige der Anschauung gemäß den Kategorien des Verstandes im Begriffe des Objektes vereinigt ist. Die Kategorien des Verstandes, Realität, Substanz, Kausalität, sind also die Bedingungen, unter denen das Mannigfaltige der Anschauungen in ein Bewußtsein zusammenkommen kann, oder anders gewendet, die Bedingungen, unter denen aus dem »Gewühle von Erscheinungen«[4]) eine objektive Welt sich konstituiert, einem Gewühle, dem korrelativ wäre ein »vielfarbiges«[5]) Ich, das also kein einheitlich sich durchhaltendes Ich wäre, sondern

1) Hermeneutik, G. S. V, 333 f. 2) ibid. 318. 3) Aufbau, G. S. VII, 117
4) Kr. d. r. V. 1. Aufl. (1781) S. 111.
5) Kr. d. r. V. 2. Aufl. (1787) S. 134.

mit jeder Erscheinung ein anderes. So sind die Kategorien als die Bedingungen der Möglichkeit einer objektiven Welt zugleich die Bedingungen der Möglichkeit eines einheitlichen, »stehenden und bleibenden«[1]) Ich. Daß ein Bewußtsein eines einheitlichen Ich und damit ein Bewußtsein vom durchgängigen Zusammenhang des eigenen Lebens möglich sei, ist also eine Funktion der Verstandeskategorien.

Hierin beruht das Regressive in der Methode Kants, daß er von der gegebenen Einheit des Ich ausgehend nach den für das Denken einsichtigen Bedingungen sucht, die jene möglich machen. Und wenn dies als der Punkt angegeben wird, an dem Diltheys Opposition einsetzt, so ist sie damit nur nach ihrer sinnfälligen Erscheinungsweise bezeichnet, deren tiefer liegende, ihm selbst nie explizit bewußt gewesene Wurzeln erst in der späteren Analyse zutage treten werden. Danach ist von vornherein der Erklärung »der ganze Mensch, dieses denkend, fühlend, wollende Wesen« zugrunde zu legen. Der Zusammenhang des Lebens ist dann aus der »Totalität der Gemütskräfte« her zu verstehen. Er wird erlebt in einem »heftigen, dunklen Innewerden«, er ist uns unmittelbar gegenwärtig und hinter ihn kann das Denken nicht zurückgehen und in etwas anderem als diesem Zusammenhang selbst in seiner ganzen Konkretion die Bedingungen seiner Möglichkeit aufweisen. Die Kategorien wie Substanz, Kausalität usw., mit denen das geleistet werden soll, sind nur »Derivate« von Zusammenhängen, die wir im eigenen Innern lebendig erleben; so die Beziehung von Ursache und Wirkung ein »Derivatum des lebendigen Verhältnisses des Willens, der den Druck eines anderen erfährt«. Jener Beziehung liegt »ein primäres und konstitutives Element zugrunde, während das lebendige Verhalten dann nur durch das abstrakte Denken intellektuell interpretiert wird«[2]). Es geht also nicht an, mittels Kategorien, die aus dem verstehbaren konkreten Erlebniszusammenhang durch Abstraktion erwachsen sind, rückwärts den Zusammenhang dieses Inneren aufklären zu wollen: »die irrige Kategorienlehre Kants, nach welcher Wirklichkeit, Sein, Realität Verstandeskategorien sind«[3]), muß aufgehoben werden und »es ist nicht auf ein Apriori des theoretischen Verstandes oder der reinen Vernunft, das in einem reinen Ich gegründet wäre« zurückzugehen, sondern auf »die im psychischen Zusammenhang enthaltenen Strukturbeziehungen«[4]).

1) Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 123.
2) Ideen, G. S. V, 170.
3) Einleitung in die Geisteswissenschaften, Zusätze, G. S. I, 418.
4) Studien, G. S. VI, 13, Anm.

Mit dem Aufweis der Tatsache der psychischen Struktur und ihrer eingehenden Analyse wird dieser Gegensatz und der Sinn der Forderung, bei der Erklärung »vom ganzen Menschen« auszugehen, erst voll verständlich. Denn in der Struktur ist es begründet, daß im Erleben, in dem »die Vorgänge des ganzen Gemütes« zusammenwirken, der »ganze Mensch« unmittelbar gegenwärtig ist in seinem »im Denken nicht formulierbaren«, »nicht am Gängelbande der Logik« fortschreitenden Zusammenhang[1]). Der Strukturzusammenhang ermöglicht es, daß »der einzelne Vorgang von der ganzen Totalität des Seelenlebens im Erlebnis getragen« ist und daß wir ihn »durch das Zusammenwirken aller Gemütskräfte in der Auffassung« verstehen[2]). So behält »alles psychologische Denken diesen Grundzug, daß das Auffassen des Ganzen die Interpretation des Einzelnen ermöglicht und bestimmt« und es ist dann auch zu verstehen, wenn Dilthey bei Abweisung der Schlußtheorie betont, daß die einzelnen Glieder des Nachbildungsvorganges im Verstehen »nicht bloß durch logische Operationen« miteinander verbunden sind.

Die Möglichkeit mittels der Kantischen Kategorien die Grundlegung der Geisteswissenschaften zu bewerkstelligen ist damit — gegenüber dem Neukantianismus — in Abrede gestellt und auch bereits in erstem Umriß angegeben, auf welchem Boden sie geschehen soll. Das »Nachbilden«, das die Grundlage des Verstehens abgibt, »ist eben ein Nacherleben«[3]); »Erleben eines eigenen Zustandes und Nachbilden eines fremden Zustandes oder einer fremden Individualität sind im Kerne des Vorganges einander gleichartig« und es gilt für das Verstehen all das, was bereits über das Gegenwärtigsein des ganzen Zusammenhanges im unmittelbaren Erleben angedeutet wurde. So müssen wir »um den Vorgang des Nachbildens und Verstehens aufzuhellen, von der inneren Erfahrung, von dem Erleben der eigenen Zustände ausgehen«[4]). Bevor noch auf das eigentliche »Problem des Verstehens« eingegangen werden kann, wird also der erste Teil der Analyse Diltheys Darstellung des Strukturzusammenhanges des Seelenlebens zum Thema haben, die Art und Weise, wie er in der Entwicklung zur Ausbildung des »erworbenen Zusammenhanges« führt, wie dieser im Dahinleben dumpf bewußte Zusammenhang in der »Selbstbesinnung« zu einem Zusammenhang der »Erfahrung« wird; und ist die Möglichkeit dieser Aufhellung in der Selbstbesinnung schon durch das Verstehen fremden Lebens be-

1) Vgl. Briefwechsel S. 157, 183. 2) Ideen, G.S. V, 172.
3) Beiträge, G.S. V, 277. 4) ibid. S. 267.

dingt, das auf den eigenen Zusammenhang neues Licht wirft, so nähern wir uns mit dem Aufweis dieses Verhältnisses und der Frage nach seiner Möglichkeit bereits dem eigentlichen Problem des Verstehens.

Der seelische Strukturzusammenhang und seine Funktion ist eingehend dargestellt in den »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«; er bildet nach Diltheys eigener Absicht ihren Mittelpunkt[1]) und auf seine Darstellung in dieser Abhandlung greift er immer wieder zurück, sich auf ihre Ergebnisse berufend, obwohl der letzte Stand seiner Ansichten, wie er im »Aufbau« zum Ausdruck kommt, gewisse, später zu erörternde Modifikationen der in den »Ideen« entwickelten Begriffe gefordert hätte, die aber von ihm in zusammenhängender Darstellung nicht vorgenommen wurden, und die daher unter Heranziehung der Fragmente der letzten Zeit aus der logischen Grundkonzeption des »Aufbaues« heraus rekonstruiert werden müssen. Doch erfordert das schon die Erörterung weiterer Grundbegriffe, die in den »Ideen« noch nicht voll zur Geltung gekommen sind, insbesondere des Begriffs der Bedeutsamkeit. Die Analyse des Strukturzusammenhanges muß daher in mehreren Stufen vor sich gehen, deren erste sich ganz an die »Ideen« anschließen und die Darstellung, wie sie dort gegeben ist, bis an den Punkt verfolgen wird, wo sie, über sich hinausweisend, die Heranziehung und Analyse weiterer Begriffe erfordern wird. Es ist selbstverständlich, daß in diesem Referat alle diejenigen Ausführungen der »Ideen« nicht berücksichtigt sind, die bloß der Abwehr der naturalistischen, psychophysischen Psychologie und naturalistischer Mißdeutungen des Zusammenhanges des Seelenlebens gelten.

§ 4. Der Begriff des Strukturzusammenhanges nach den »Ideen«.

Struktur ist »die Verbindung der so verschiedenen Vorgänge des Vorstellens, Fühlens und Wollens zu einem Zusammenhang«[2]), sie ist das Prinzip, »durch welches die Intelligenz, das Trieb- und Gefühlsleben und die Willenshandlungen zu dem gegliederten Ganzen des Seelenlebens verknüpft sind«[3]). Die psychischen Zustände folgen kontinuierlich in der Zeit aufeinander und sind »so neben- und ineinandergeschoben, daß immer etwas in meinem Bewußtsein gegen-

1) Vgl. Ideen, Anmerkung, G.S. V, 238. 2) Ideen, G.S. V, 210.
3) ibid. S. 176.

wärtig ist«. Bezeichnen wir das, »was den Umfang meines Bewußtseins in einem gegebenen Moment ausmacht«, als Bewußtseinsstand und greifen wir mehrere solche heraus, die gleichsam Querschnitte des Lebensstromes darstellen, so zeigt sich bei ihrem Vergleich, »daß beinahe jeder solche momentane Bewußtseinsstand nachweisbar zugleich irgendein Vorstellen, ein Gefühl und eine Willenslage enthält«[1]). Wenn wir nun auch solche Gesamtzustände (das ist jeweils den ganzen Bewußtseinsstand) als Gefühl oder als Willensvorgang oder als vorstellendes Verhalten bezeichnen, so beruht dies zunächst darauf, »daß wir diesen Gesamtzustand jedesmal nach der vorwiegend in die innere Wahrnehmung fallenden Seite desselben bezeichnen«[2]). Diese verschiedenen Seiten des Verhaltens, die in einem jeden Bewußtseinsstand vereinigt sind, stehen in einer erlebbaren inneren Beziehung zueinander, aber nicht nur das, auch die Übergänge eines Gesamtzustandes in den anderen, das Erwirken, das vom einen zum anderen führt, werden erlebt, »fallen in die innere Erfahrung«[3]). So kann die Struktur weiter bezeichnet werden als «die Anordnung, nach welcher psychische Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit ...... durch eine innere erlebbare Beziehung miteinander verbunden sind«[4]).

Von Struktur ist also in mehrfachem Sinne die Rede[5]):

1. ist damit die Beziehung bezeichnet, die die verschiedenen Seiten eines Verhaltens zueinander haben, die gleichzeitig in einem Bewußtseinsstande vereinigt sind, z. B. die Art und Weise, wie ein willentliches Eingreifen im vorstellenden Verhalten die Aufmerksamkeit lenkt. Es ist damit also ein Verhältnis bezeichnet, das gleichsam in einem Querschnitt des Bewußtseinsstromes zwischen seinen Komponenten besteht.

2. Eine Strukturbeziehung besteht aber auch zwischen zeitlich aufeinanderfolgenden Zuständen und zwar zunächst einer und derselben »Verhaltungsweise«, z. B. im willentlichen Verhalten die Aufeinanderfolge von Schwanken und Entschluß oder der Übergang der Wahrnehmung in eine Erinnerung. Und

3. schließlich sind strukturell verflochten verschiedenartige Verhaltungsweisen in ihrer Aufeinanderfolge, z. B. im Übergang vom Gegebenhaben eines Unlustgefühls in die Vorstellung seiner Ursache und von da aus in den Entschluß, sie zu beseitigen. So sind unter 2. und 3. zusammengefaßt Beziehungen, die den Bewußtseinsstrom

---

1) Ideen, G. S. V, 201. 2) ibid. S. 203. 3) ibid. S. 206.
4) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 373. 5) Ideen, G. S. V, 204.

entlang laufend in seinem Längsschnitt gleichsam bestehen und auch zeitlich auseinanderliegende Erlebnisse verknüpfen können. Diese die Zeit übergreifenden inneren Beziehungen bedingen Aufeinanderfolgen von Zuständen im Bewußtsein, deren Merkmal die Erlebbarkeit ihres Zusammenhanges in der inneren Erfahrung ist: wenn ich z. B. nach langem Schwanken in der Beurteilung eines Menschen nach andauernder Beobachtung mich entschließe, diese und diese Meinung über ihn zu haben, so ist dieser Entschluß in einer für mich unmittelbar erlebbaren Einsichtigkeit motiviert durch die vielleicht durch lange Zeit sich erstreckenden, oft unterbrochenen, aber immer wieder weitergesponnenen Erwägungen.

Von solchen Aufeinanderfolgen unterscheidet Dilthey andere, denen nicht die Erlebbarkeit ihrer Verbindungsweise zukommt, und er nennt hier die Vorgänge der Assoziation, Reproduktion, Apperzeption. Bei ihnen könne nur die Aufeinanderfolge induktiv festgestellt, aber nichts weiter über das Wie des Zustandekommens ausgemacht werden. Bei der Einwirkung des »erworbenen Zusammenhanges« auf die gegenwärtigen Erlebnisse spielen diese Vorgänge eine große Rolle. Darauf und auf das Recht dieser Gegenüberstellung von strukturellen und bloß assoziativen Verknüpfungen wird noch später einzugehen sein[1]).

Der seelische Strukturzusammenhang ist bedingt »durch die Lage der Lebenseinheit innerhalb eines Milieus«[2]). Indem sie sich von ihm »bedingt und wiederum rückwirkend auf dasselbe findet, entsteht hieraus die Gliederung ihrer inneren Zustände«[3]). Diese Wechselwirkung zwischen ihr und der äußeren Welt wird mit einem sehr allgemeinen Ausdruck als »Anpassung zwischen der psychophysischen Lebenseinheit und den Umständen, unter welchen sie lebt«, bezeichnet. »In ihr vollzieht sich die Verbindung der Reihe sensorischer Vorgänge mit der Reihe der motorischen. Auch das menschliche Leben in seinen höchsten Formen steht unter diesem großen Gesetz der ganzen organischen Natur«[4]). Die ursprünglichste Reaktion auf die äußeren Bedingungen entsteht im Gefühls- und Triebleben. Von ihm aus wird ihnen, je nachdem, ob sie als hemmend oder fördernd empfunden werden, in ursprünglicher Weise ihr Wert zugeteilt. »Je nachdem die äußeren Bedingungen in der Gefühlssphäre einen Druck oder eine Steigerung hervorrufen, entsteht aus dieser Gefühlslage erst ein Streben, den gegebenen Zustand zu erhalten oder abzu-

1) Vgl. S. 25 und insbesondere S. 78 ff. 2) Ideen, G. S. V, 212.
3) ibid. S. 200. 4) ibid. S. 212.

ändern. Indem die Bilder, welche die Sinne darbieten, oder die Gedanken, welche sich an sie anschließen, mit Vorstellungen und Gefühlen von Befriedigung, Lebenserfüllung und Glück verknüpft sind, werden von diesen Vorstellungen und Gefühlen aus Zweckhandlungen hervorgerufen, welche auf Erwerbung eines vermittelst dieser Handlung erreichbaren Gutes gerichtet sind«[1]). Dieses ist eines der Beispiele für die ursprünglichste Art struktureller Verknüpfung.

So ist »ein Bündel von Trieben und Gefühlen das Zentrum unserer seelischen Struktur, von welchem aus das Spiel der Eindrücke durch den Gefühlsanteil, der von diesem Zentrum aus ihnen zuteil wird, in die Aufmerksamkeit erhoben, Wahrnehmungen ... usw. ... gebildet werden«[1]). Die Triebe und Gefühle sind danach das Vorantreibende in der seelischen Struktur. Ständiges Streben von Hemmung in Befriedigung überzugehen ist der eigentliche Motor der Lebendigkeit des Lebens, der es macht, daß sein Zusammenhang ein teleologischer ist. Denn »ein Zusammenhang, welcher Lebensfülle, Triebbefriedigung und Glück zu erwirken die Tendenz hat, ist ein Zweckzusammenhang«. Der hier erwachsende Begriff von Zweckmäßigkeit ist ein rein immanenter, unmittelbar erfahren im Erleben des Strukturzusammenhanges: »Zweckmäßigkeit ist gar kein objektiver Naturbegriff, sondern bezeichnet nur die in Trieb, Lust und Schmerz erfahrene Art des Lebenszusammenhanges in einem tierischen oder menschlichen Wesen«[2]), und »der Name Zweckmäßigkeit klärt die Natur desselben nicht auf, sondern drückt nur ein im Erlebnis des seelischen Zusammenhanges Enthaltenes aus, und zwar drückt er auch dieses nicht ganz aus, sondern nur in einer begrifflichen Abbreviatur«[3]). Die Zweckmäßigkeit, die im Seelenleben waltet, ist also eine diesem einwohnende Eigenschaft des Zusammenhanges seiner Bestandteile. Weit entfernt, daß diese Zweckmäßigkeit aus einem Zweckgedanken außer uns abzuleiten wäre, ist vielmehr jeder Begriff einer außerhalb des Seelenlebens wirksamen Zweckmäßigkeit aus dieser inneren Zweckmäßigkeit in einem Seelenleben abgeleitet«[4]). In analoger Weise ist auch die Rede von der »Anpassung« zu verstehen.

Aus dem teleologischen Charakter des Strukturzusammenhanges ergibt sich als »zweites Grundgesetz des Seelenlebens« das der E n t - w i c k l u n g. Die Zweckmäßigkeit und der Zusammenhang, welche in dem Verhältnis von Trieb und Gefühl einerseits zu den intellek-

1) Ideen, G. S. V, 205. 2) ibid. S. 210. 3) ibid. S. 213.
4) ibid. S. 215.

tuellen Vorgängen und anderseits zu den Willenshandlungen gelegen sind, geben den so entstehenden seelischen Veränderungen den Charakter der Anpassung zwischen Individuum und Lebensbedingungen. Allmählich bildet sich in diesem Vorgang ständiger Anpassung »ein fester Zusammenhang reproduzierbarer Vorstellungen, Wertbestimmungen und Willensbedingungen. Nun ist die Lebenseinheit nicht mehr dem Spiel der Reize preisgegeben. Sie hemmt und beherrscht die Reaktionen, sie wählt aus, wo sie eine Anpassung der Wirklichkeit an ihr Bedürfnis herbeiführen kann. Und was das Höchste ist: wo sie diese Wirklichkeit nicht zu bestimmen vermag, da paßt sie ihr die eigenen Lebensprozesse an und beherrscht die Leidenschaften und das Spiel der Vorstellungen durch die innere Tätigkeit des Willens«[1]). So hat die Entwicklung die Tendenz, einen festen Zusammenhang im Menschen herbeizuführen, der mit den Lebensbedingungen desselben übereinstimmt. Alle Prozesse des Seelenlebens wirken gemeinsam in uns, um einen solchen Zusammenhang, gleichsam eine Gestalt der Seele, herbeizuführen. Es entsteht dabei eine zunehmende Artikulation des Seelenlebens.

§ 5. Strukturzusammenhang und erworbener Zusammenhang. — Der erworbene Zusammenhang als Prinzip der Geschichtlichkeit des Menschen.

Den Inbegriff der Habitualitäten, die sich im Laufe der Entwicklung herausbilden, bezeichnet Dilthey als erworbenen Zusammenhang, und zwar stellt sich als Ergebnis der Entwicklung eine immer mehr zunehmende Herrschaft dieses erworbenen Zusammenhanges heraus. »Jede Epoche des Lebens hat in sich einen selbständigen Wert, denn jede ist ihren besonderen Bedingungen entsprechend einer Erfüllung mit belebenden, das Dasein steigernden und erweiternden Gefühlen fähig«[2]). Aber im Fortschreiten des Lebens entwickelt dieses sich zu einer mehr artikulierten, zu höheren Verbindungen geformten Gestalt. »Auch den großen Störungen des seelischen Gleichgewichtes gegenüber enthält dieser zweckmäßige Zusammenhang in sich eine Kraft der Wiederherstellung«[3]). Und das Fortschreiten zu einer immer festeren Gestalt kann zunehmen bis an die äußersten Grenzen des Greisenalters. Dann ist die innere Form des Lebens fest geworden, die lebendige Empfänglichkeit erstarrt, die Wechselwirkung mit der Außenwelt und anderen Personen nimmt ab. Der erworbene Zusammenhang beherrscht die Gegenwart, die Vergangen-

1) Ideen, G. S. V, 212. 2) ibid. S. 218. 3) ibid. S. 220.



heit ist siegreich und schließt sich von neuen Wirklichkeiten ab, die Erinnerungen regieren: »eine gemischte und gedämpfte Stimmung über dem Leben, welche aus der Herrschaft einer Seele, die vieles in sich verarbeitet hat, über die einzelnen Gemütszustände entspringt: das ist es auch, was den künstlerischen Produktionen des Alters ihre eigentümliche Erhabenheit gibt, wie Beethovens 9. Symphonie oder dem Abschluß des Goetheschen Faust«[1]).

So ist der erworbene Zusammenhang in jedem einzelnen Erlebnis, das im Jetzt abläuft, wirksam und »enthält gleichsam die Regeln, von welchen der Verlauf der einzelnen seelischen Vorgänge abhängig ist«[2]). Das gilt auch ganz im einzelnen; z. B. »jede Wahrnehmung eines mir bekannten Gesichtes ist das Hineinsehen des schon langsam gefestigten Bildes in die jetzigen Sinneseindrücke«[3]). »Dieses innere höchst umfassende Verhältnis, in welchem von dem erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens aus die einzelnen Vorgänge im Bewußtsein erwirkt oder doch gleichzeitig mit bedingt werden, steht mit dem Strukturgesetz des Seelenlebens in einer inneren Beziehung. Es tritt nur verbunden mit der ausgebildeten Differenzierung der Struktur auf, durch welche Wahrnehmung, Erinnerung, Aufmerken, unwillkürliche Vorgänge und der sie beherrschende Wille voneinander gesondert werden«[4]). Anderseits erwirkt der Strukturzusammenhang »vermittelst der zunächst nur der Beschreibung und Analyse zugänglichen Prozesse der Assoziation, Reproduktion und Verschmelzung weiter die strukturelle und zweckmäßige Gliederung des erworbenen seelischen Zusammenhanges, der dann die bewußten Akte bedingt und die Erinnerung ermöglicht«[5]). Es bedingen also beide Arten von Zusammenhang einander. »Man könnte die Entwicklung des Menschen nicht verstehen ohne die Einsicht in den breiten Rahmen seiner Existenz: ja der Ausgangspunkt jedes Studiums der Entwicklung ist diese Erfassung des Zusammenhanges in dem schon entwickelten Menschen und die Analysis desselben ... Anderseits erläutert der Zusammenhang der Entwicklungsgeschichte den der Struktur«[6]).

Der erworbene Zusammenhang ist uns also »zunächst im entwickelten Menschen, und zwar in uns selber gegeben. Aber da er nicht als Ganzes in das Bewußtsein fällt, ist er zunächst nur mittelbar in einzelnen reproduzierten Teilen oder in seinem Wirken auf

1) Ideen, G. S. V, 225. 2) ibid. S. 180.
3) Aus dem Nachlaß zitiert in Mischs Vorbericht, G. S. V, S. C.
4) Ideen, G. S. V, 177. 5) Anmerkung zu den Ideen, ibid. S. 238.
6) Ideen, G. S. V, 213.

seelische Prozesse für uns auffaßbar. Hiermit vergleichen wir daher seine Schöpfungen, um ihn vollständiger und tiefer zu erfassen. In den Werken genialer Menschen können wir das energische Wirken bestimmter Formen von geistiger Tätigkeit studieren« [1]). Alle schöpferische Tätigkeit geht also auf das konzentrierte Zurgeltungbringen des erworbenen Zusammenhanges zurück und wenn als die höchste Leistung der menschlichen Entwicklung die Bildung eines solchen Zusammenhanges bezeichnet wird, »welcher souverän, den Bedingungen des Daseins angepaßt, in sich geschlossen und bedeutsam sei« [2]), so liegt das daran, daß in seiner Herrschaft die Möglichkeit gegeben ist, den einzelnen gegenwärtigen Augenblick so zu durchleben, daß in ihm das Ganze des Lebens gegenwärtig sei, daß seine Bedeutung von dem vor Augen stehenden Gesamtzusammenhang des Lebens her richtig abgeschätzt werden kann. Im Goetheaufsatz [3]) hat Dilthey sein Idealbild eines solchen Lebens gezeichnet, in dem jeder Moment von der größtmöglichen Bedeutung erfüllt ist, weil in jedem der ganze Mensch gegenwärtig ist, so wie er geschichtlich geworden und mit seiner gesamten Vergangenheit durch den erworbenen Zusammenhang im Jetzt repräsentiert ist, und es in dieser Konzentration durchlebt, daß er ganz ist im Jetzt, in dem seine Vergangenheit aufbewahrt und zur Geltung gebracht ist. So ist es zu verstehen, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, indem seine Vergangenheit durch das Medium des erworbenen Zusammenhanges in jedem Augenblick gegenwärtig ist; und nur, wenn er diese seine Vergangenheit in seinen bewußten Besitz bringt, kann er seine Gegenwart, sein Erleben im Jetzt, verstehen und dann aus dem Gegenwärtighaben seines ganzen Lebens leiten: »was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübelei über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte« [4]).

§ 6. Kritik der in den Ideen gegebenen Darstellung: inwiefern der Vorwurf des Biologismus berechtigt ist. — Selbstbesinnung als Aneignung des Wissens um den Strukturzusammenhang und unmittelbares Erleben.

Doch an diesem Punkte wird schon der Mangel der in den Ideen gegebenen Darstellung fühlbar:

Durch den Aufweis der Wirksamkeit des erworbenen Zusammenhangs ist die Notwendigkeit beim Verstehen vom »ganzen Menschen«

1) Ideen, G. S. V, 180. 2) ibid. S. 220.
3) Das Erlebnis und die Dichtung S. 175 ff. 4) Ideen, G. S. V, 180.

auszugehen und seiner Analyse diesen zugrunde zu legen, sichtbar geworden und ebenso, daß es sich dabei nicht nur um eine »bessere Berücksichtigung der psychischen Einheiten im allgemeinen« handelt, auch nicht etwa bloß um eine »breitere Heranziehung« der Gefühls- und Willensvorgänge neben denen des Vorstellens und Denkens, sondern die Analyse hat von der Grundtatsache auszugehen, daß, wie in jedem Erleben, so auch im Verstehen der Mensch gegenwärtig ist in seiner Ganzheit. Die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens kann also nur beantwortet werden, wenn zuvor eine Antwort gefunden ist auf die Frage, die sich nicht nur auf das Verstehen fremden Lebens bezieht, sondern schon auf das des eigenen gegenwärtigen Erlebens, und die für dieses zu allererst gestellt werden muß: wie komme ich in den Besitz meines eigenen erworbenen Zusammenhanges, so daß ich in seinem bewußten Innehaben mein gegenwärtiges Leben als durch ihn bedingtes und bestimmtes verstehen und es in seiner Bedeutung im ganzen Zusammenhang meines Lebens mir klar machen kann; mit anderen Worten: wie ist mein Leben als ein geschichtliches, um sich selbst und seinen Zusammenhang wissendes Leben, als eine durch und durch verstehbare und sich selbst verstehende Einheit möglich?

Auf diese Frage können die Ideen keine befriedigende Antwort geben. Es fehlt ihnen dazu die Heranziehung einer Gruppe von Begriffen, die Dilthey zwar zu jener Zeit schon aus anderen Zusammenhängen her geläufig waren, die er aber noch nicht in die psychologische Betrachtung einzuführen vermochte. Was hier an Kritik über die Ideen schon vorweg gesagt werden muß, wird erst nach der methodischen Analyse jener Begriffe seine volle Klarheit erhalten. Zugleich wird sich dann zeigen, daß auch die letzte Antwort, die Dilthey auf diese Frage gibt, nicht ausreicht.

Es wurde schon vielfach die Meinung geäußert — und unser Referat hat auch die Punkte sichtbar werden lassen, die dazu den Anlaß gaben —, daß in den Ideen biologisierende Gesichtspunkte eine bedeutende Rolle spielen. Das ist nicht richtig, sofern damit gemeint ist, daß Dilthey mit Begriffen operiert, die aus der Biologie entnommen seien, wie z. B. dem der Anpassung. Denn er weist darauf hin, daß alle diese Begriffe, Anpassung, Zweckmäßigkeit usw. in ursprünglich erlebten Verhältnissen gründen und von da aus auf äußere Vorkommnisse erst übertragen werden. Wohl aber weist die Darstellung der im Laufe der Entwicklung allmählich

sich steigernden Herrschaft des erworbenen Zusammenhanges Merkmale auf, mit denen noch nicht das spezifisch Eigentümliche der seelischen Entwicklung getroffen ist, sofern diese als ein geschichtlicher Prozeß[1]), als ein Prozeß steigenden Wissens des Lebens um sich selbst anzusehen ist. Eine Entwicklung, wie sie hier beschrieben ist, kann in analoger Weise an einem objektiv-biologischen Entwicklungsvorgang aufgewiesen werden, und macht es nicht verständlich, wie ihr Verlauf zu einer immer höheren Steigerung des Lebens und Erlebens in Richtung auf eine immer größere Bewußtheit und Durchdringung des einzelnen Augenblickes mit dem Gewichte der gesamten dahinterstehenden, durch den erworbenen Zusammenhang repräsentierten Lebenserfahrung führen soll.

Die Art der Wirkung des erworbenen Zusammenhanges wird mit einem gänzlich unaufgeklärten Begriff von Assoziation umschrieben, wobei diese assoziativen Verbindungen von Erlebnissen genau unterschieden werden von den strukturellen[2]), die auf eine innere erlebbare Beziehung zurückgehen und denen gegenüber sie als etwas Totes, Mechanisches hingestellt werden, das bloß induktiv festgestellt werden kann, ohne daß die Art und Weise einer solchen Verknüpfung im eigentlichen Sinne verstanden werden könnte. Eine Entwicklung, die an der Hand eines solchen Assoziationsmechanismus voranschritte, wäre in der Tat in nichts unterschieden von irgendeinem physiologischen Entwicklungsprozeß, bei dem auch das Resultat die Herausbildung von Habitualitäten ist, z. B. das Gelenkigwerden eines Körpergliedes durch fortgesetzte Turnübungen. Die Herrschaft des erworbenen Zusammenhanges stünde dann auf prinzipiell gleicher Stufe etwa mit dem Prozeß, in dem bei zunehmendem Älterwerden das Knochengerüst sich verhärtet. Es wäre nicht einzusehen, inwiefern eine solche Entwicklung mit der steigenden Herrschaft des erworbenen Zusammenhanges zu einer im eigentlichen Sinne höheren Form des Lebens führen, mit welchem Rechte das, was sie herbeiführt, als eine immer vollkommenere Gestalt der Seele, als ihr Telos, bezeichnet werden könnte. Ihre Tendenz soll es sein, dem einzelnen Moment des Lebens durch das Walten des erworbenen Zusammenhanges in ihm eine gesteigerte Bedeutsamkeit zu verleihen, dadurch daß er in Beziehung gesetzt wird zu all dem,

1) Dieser Begriff von Geschichtlichkeit darf nicht mit dem des »Weltgeschichtlichen« als eines »objektiven« Geschehens verwechselt werden; vgl. Heidegger, Sein und Zeit S. 387 ff.

2) Vgl. Ideen, S. 178, und Anmerkung S. 238 f. und insbesondere die in den »Studien« gegebene Rekapitulation dieser Unterscheidung, G. S. VII, 13 ff.

was ihm voraufgegangen ist und was als meine im Jetzt gegenwärtige Erfahrung meine Ganzheit ausmacht. Aber das ist nur möglich bei einem bewußten Verfügenkönnen über den erworbenen Zusammenhang; ein zufälliges Spiel von nicht weiter aufzuklärenden Assoziationen, die nur gedacht werden können als auf Grund einer blinden, nur induktiv feststellbaren Gesetzmäßigkeit sich einstellende, kann das nicht bewirken. Ein erworbener Zusammenhang, der nur im Verborgenen den Ablauf des gegenwärtigen Erlebens bestimmt und mit dessen Verborgensein mir meine eigene Vergangenheit verhüllt ist, läßt mir nicht das einzelne Erlebnis in seiner Bedeutung erscheinen, sofern diese darin beruht, in welchem Verhältnis es zu mir, dem ganzen Menschen als dem so gewordenen steht, der es in Beziehung zu setzen vermag zu seiner explizit besessenen Vergangenheit.

Sollen danach die ganzen Ausführungen in den Ideen über Entwicklung und Ausbildung des erworbenen Zusammenhanges verständlich sein, so setzen sie die Möglichkeit, sich in seinen bewußten Besitz zu bringen, voraus und diese ist — um es vordeutend zu erwähnen — in der Haltung der Selbstbesinnung gegeben. Dieses ist der eine der in den Ideen fehlenden Gesichtspunkte. In der Selbstbesinnung stellt sich jener Besitz der Ganzheit des eigenen Lebens her, der dann das einzelne gegenwärtige Erlebnis durchleuchtet und in seiner Bedeutsamkeit erscheinen läßt. Damit ist der zweite der Begriffe genannt, die in den Ideen noch nicht zu genügender Wirkung gekommnn sind, und es kann jetzt genauer gesagt werden: was nach der Darstellung der Ideen unaufgeklärt bleibt, ist die Möglichkeit, daß durch die im Laufe der Entwicklung steigende Herrschaft und Einwirkung des erworbenen Zusammenhanges die einzelnen Momente des Lebens immer größere Bedeutsamkeit erhalten.

Im Dahinleben im Augenblick ist freilich auch der erworbene Zusammenhang wirksam, aber im Verborgenen; was da an Einfällen und Erinnerungen das gegenwärtige Leben beherrscht, ist nicht weiter aufgeklärt, es mag wie »zufällige Assoziation« erscheinen; aber gehe ich in die Selbstbesinnung über, so erweist sich all dies als in innerer Beziehung, also strukturell verknüpft mit dem Gegenwärtigen. Es bleibt dann, soll mein Leben überhaupt verstehbar sein, kein Raum mehr für unmotivierte Zufälle und es wird daher auch die Scheidung der strukturellen und der assoziativen Verknüpfungen fraglich. Ein Leben, das von gleichsam blinden, nicht

nach ihrer Herkunft befragten und befragbaren Assoziationen beherrscht wäre, hätte in der Tat den Charakter eines rein vegetativen Entwicklungsvorganges: im Streben, jederzeit in befriedigende Lagen innerhalb des Milieus zu kommen, bilden sich Habitualitäten aus, indem verwandte Situationen wiederkehren, in denen durch ein ähnliches Verhalten immer wieder Befriedigung herbeigeführt wird. Der Inbegriff von Habitualitäten, der durch gleichartige Verhaltungsweisen in verwandten Situationen zwecks Triebbefriedigung sich herausbildet, wäre der erworbene Zusammenhang. Es wäre nicht einzusehen, wie in einem solchen Leben von einer Steigerung zu höheren Werten gesprochen werden könnte, von einer sich steigernden Erfüllung des einzelnen Augenblickes mit Bedeutsamkeit. Ein solches von blinden Assoziationen fortgestoßenes Leben wäre nur denkbar als ein ständig nach Befriedigung strebendes, das heißt nach dem, was ihm im jeweiligen Augenblick als Befriedigung erscheint; ein Abwägen des Wertes dieses seines augenblicklichen Strebens würde es nicht kennen. Es käme gar nicht dazu, den Augenblick nach seiner Bedeutsamkeit zu befragen, was ein bewußtes Präsenthaben des erworbenen Zusammenhanges voraussetzte.

So ist in dem Beibehalten eines aus der damaligen zeitgenössischen Psychologie entnommenen mechanistischen Assoziationsbegriffes die Wurzel für das zu suchen, was in den Ideen als objektiv-biologistisch erscheint. Seine Verwendung war ein Notbehelf, um mit dem Phänomen des erworbenen Zusammenhanges, dessen Bedeutung Dilthey schon viel früher erkannt hatte, irgendwie fertig zu werden, seine Wirkungsweise irgendwie zu beschreiben. Er mußte dazu greifen, indem er es damals noch nicht vermochte, den Gesichtspunkt der Selbstbesinnung in die psychologische Betrachtung einzuführen, der es ihm ermöglicht hätte zur Aufklärung des Zusammenhanges des Seelenlebens ganz auf das Hilfsmittel der Assoziation zu verzichten und ihn als einen durchgängig strukturellen Zusammenhang zu begreifen: denn vor dem Forum der Selbstbesinnung erweisen sich alle Verknüpfungen als sinnvolle, im Zusammenhang des Seelischen motivierte und es bleibt kein Raum mehr für eine blinde, gänzlich unerklärbare Assoziation. Für das blinde Dahinleben freilich gilt es, daß ihm diese Beziehungen verhüllt sind und es daher stückweise zusammenhanglos und von Zufällen geleitet erscheint.

Demgemäß führt die Richtung der Entwicklung der Diltheyschen Gedanken dahin, daß das Operieren mit Assoziationen immer mehr zurückgedrängt wird und der Begriff der strukturellen Ver-



knüpfung in seine Stelle einrückt. Noch in der Rede[1]) von 1886 über »Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn« wird die Herrschaft des erworbenen Zusammenhanges, die dem Genie seine eigentümliche Bedeutung gibt, ganz auf eine besondere Lebhaftigkeit im Kommen von Assoziationen zurückgeführt. Die in den Ideen zum erstenmal deutlich gemachte Unterscheidung zwischen assoziativen und strukturellen Verknüpfungen wird dann immer beibehalten und gelegentlich wiederholt, so 1907 im »Wesen der Philosophie«[2]) und auch in den »Studien« von 1905, obwohl deren Standpunkt eigentlich konsequenterweise die Aufhebung dieser Unterscheidung und das gänzliche Fallenlassen des mechanistischen Assoziationsbegriffes gefordert hätte. Ein Ansatz in dieser Richtung scheint vorzuliegen in einer Anmerkung zur Umarbeitung der Poetik von 1907/8[3]), in der von der Gewöhnung und den Habitualitäten des seelischen Zusammenhanges die Rede ist und diese als auf »unbewußten Strukturverbindungen« beruhend bezeichnet werden. Es ist die Zeit, in der Dilthey die Eigenart des seelischen Zusammenhanges ganz klar wurde als eines Zusammenhanges der Bedeutsamkeit, der sich in der Selbstbesinnung erschließt als ein Zusammenhang durchaus verstehbarer Beziehungen und keinen Raum läßt für irgendwelche »assoziativen« Vermittlungen[4]). Auch die Eigenart seiner Methode, diesen Zusammenhang in die Bewußtheit zu erheben und die Rolle, die dabei die »Objektivierungen des Lebens« spielen, wurden ihm erst da ganz klar und damit gehen Hand in Hand Aufzeichnungen zur Revision des begrifflichen Grundgerüstes seiner ganzen früheren Arbeiten. Sie müssen nun auch mit herangezogen werden, soll der Begriff des seelischen Strukturzusammenhanges endgültig geklärt werden, was die Voraussetzung ist für die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des bewußten Besitzes des Lebens in seiner Ganzheit als eines durch den erworbenen Zusammenhanges beherrschten.

Es wurde schon der Gegensatz des unmittelbaren Erlebens und des Lebens in Selbstbesinnung, in der seine Momente bedeutsam werden, erwähnt. Von ihm wird bei der folgenden Betrachtung auszugehen sein, um die Eigenart des seelischen Zusammenhanges als einer das Leben als geschichtliches Leben bestimmenden Macht zu verstehen. Was an vorläufiger Klarheit darüber schon durch die

1) G. S. VI, 90 ff.; vgl. auch Poetik, ibid. S. 141. 2) G. S. V, 372.

3) G. S. VI, 312.

4) Welchen guten Sinn die Rede von Assoziation gleichwohl noch behalten kann, darüber vgl. S. 79 ff.

vorangegangenen Ausführungen erzielt wurde, das wird — weit entfernt davon, daß es nur die historische Darstellung einer später überholten Ansicht Diltheys sein sollte — bei den kommenden Analysen immer wieder als Grundlage der weiteren Klärung dienen müssen.

§ 7. Das unmittelbare Erleben und sein Innewerden.

Das unmittelbare Erleben und die Weise seines Gegebenseins hat Dilthey ausführlich beschrieben in dem Fragment »Das Erlebnis«[1]). Erleben ist danach »eine unterschieden charakterisierte Art, in welcher Realität für mich da ist«. Alles von mir Erlebte, Erlebbare bildet nun einen Zusammenhang, den Lebensverlauf, dessen einzelne Teile durch den Ausdruck Erlebnis bezeichnet sind. In dem rastlosen Fortrücken dieses Verlaufes, »in welchem das Zukünftige immerfort ein Gegenwärtiges wird und dieses ein Vergangenes, in diesem beständigen kontinuierlichen Strom, den wir Zeit nennen, ist Gegenwart ein Querschnitt, der als solcher keine Ausdehnung hat ... Dieser Querschnitt als solcher wäre nicht erfahrbar«. Gegenwart, sofern ich von ihr Bewußtsein haben soll — und daß ich es habe, ist schon damit gegeben, daß mein Erleben als ein Er-leben in der Gegenwart, im Jetzt charakterisiert ist — muß also anders beschrieben werden und zwar als »Erfüllung mit Realität«. »Diese Erfüllung mit Realität ist es, die in dem Fortrücken derselben kontinuierlich und immer besteht, während das, was den Inhalt des Erlebens ausmacht, Veränderungen erfährt. So wird diese fortrückende Erfüllung mit Realität erfahrbar, als Erleben im Unterschied vom Vorstellen des Erlebten oder zu Erlebenden. Ihr Ausdruck ist, daß wir immer in der Gegenwart leben ... Alles was für uns als Zeiterfüllung, sonach Lebensfülle da ist, das ist es nur in dieser Gegenwart«. Und ist das Erleben charakterisiert als ein Erleben im Jetzt, in der Gegenwart, so ergibt sich daraus seine Umschreibung als einer »qualitativ bestimmten Realität«. Diese ist Strukturzusammenhang. »Er verläuft zwar in der Zeit ... aber dasjenige, was in diesem Strukturzusammenhang an diesem Verlauf, obwohl vergangen, als Kraft in der Gegenwart gleichsam fortbesteht, erhält hierdurch einen eigenen Charakter von Präsenz ... Dies Wort bezeichnet das, was als ein Bestandteil des Strukturzusammenhanges, der das Erlebnis bildet, der Vergangenheit anheimgefallen ist, aber

1) G. S. VI, 313ff.; vgl. auch die ganz ähnliche Beschreibung in den Studien, G. S. VII, 72 f.



als Kraft in die Gegenwart hinreichend erfahren wird, hiernach zu der Gegenwart in unserem Erleben ein eigenes Verhältnis hat, nachdem es in sie einbezogen wird«.

Das Erlebnis kann daher als dynamische Einheit bezeichnet werden, und zwar ist es als eine solche im Bewußtsein gegeben, das heißt, es weist in sich selbst, rein immanent genommen, über sich hinaus und zu den anderen, eventuell zeitlich weit auseinanderliegenden Erlebnissen hin, die mit ihm strukturell verflochten sind, es liegt in ihm selbst, so wie es Erlebtes ist, ein Zug zu ihnen hin[1]). Anderseits ist es aber eine in sich geschlossene Einheit und als solche im Haushalt meines Lebens für sich loslösbar, »weil es strukturell zu einer Leistung in diesem Haushalt gegliedert ist«. So ist z. B. ein Erlebnis des Schmerzes, etwa über einen Todesfall, dadurch abgegrenzt von anderen Erlebnissen, »daß es als ein struktureller Zusammenhang von Schmerz, Wahrnehmung oder Vorstellung dessen, worüber der Schmerz stattfindet, Gegenstand, auf den die Wahrnehmung sich bezieht, ein abtrennbares immanent teleologisches Ganze bildet«. Erlebnis ist also ein in sich abgegrenzter Teil des Lebensverlaufes in seiner totalen Realität, die Gegenwart erfüllend, eine Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft in sich enthält, und zwar eine qualitativ bestimmte Realität.

Die Art und Weise, wie das Erlebnis Qualität hat, kontrastiert Dilthey gerne mit der, wie Qualität dem Naturding zukommt. Hier beziehe ich die Qualität auf etwas, dessen Qualität sie ist, auf ein im Wechsel von Qualitäten, Beschaffenheiten sich einheitlich durchhaltendes, auf das auch in einem guten phänomenologischen Sinne die Rede von Substanz anwendbar ist. Hingegen im Erlebnis »ist nichts für uns dahinter«. In ähnlicher Weise wird das im »Aufbau« erklärt[2]): »Das Bewußtsein von einem Erlebnis und seine Beschaffenheit, sein Fürmichdasein und was in ihm für mich da ist, sind eins: das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist«. Das bedeutet es, wenn in dem erwähnten Fragment wiederholt gesagt wird, es sei »ohne Abzug« inne geworden. Das Haben des Erlebnisses kann also nicht als ein Wahrgenommensein bezeichnet werden, es ist »nicht gegeben und nicht gedacht«, »sondern die Realität Erlebnis ist für uns dadurch

1) Was das phänomenologisch bedeutet, wird im 3. Abschnitt aufgeklärt; vgl. dort S. 80 ff.

2) G. S. VII, 139.



da, daß wir ihrer inne werden, daß ich sie als zu mir in irgendeinem Sinne zugehörig unmittelbar habe« in »dunklem und heftigem Innewerden«[1]). Innewerden ist also der Terminus, den Dilthey zumeist für dieses Haben anwendet. »In diesem Innewerden der eigenen Zustände fassen wir sie ohne Vermittlung äußerer Sinne in ihrer Realität auf, wie sie sind«. Und in ihm wissen wir auch von dem Erlebnis: »das Wissen ist da, es ist ohne Besinnen mit dem Erleben verbunden und es ist auch kein anderer Ursprung und Grund desselben auffindbar, als eben in dem Erleben[2]). Dieses Wissen macht es aus, daß wir beim Erleben eben von Bewußtsein sprechen[3]). »Soweit dies Innewerden, dieses Sichselberbesitzen der Bewußtseinstatsache reicht, existiert das Problem des Wissens überhaupt nicht ... es besteht hier nicht der Unterschied zwischen einem Gegenstande, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt«[4]).

Wenn nun aber in Betracht gezogen wird, daß das Erlebnis in seiner konkreten Realität Vergangenheit und Zukunft in sich aufgenommen hat, daß in ihm die strukturell mit ihm verflochtenen vergangenen Erlebnisse und der ganze erworbene Zusammenhang wirksam sind, so ist zu fragen, ob auch das alles in diesem unmittelbaren Innewerden gehabt ist, ob ich auch von diesen Zusammenhängen ein ebenso unmittelbares Wissen habe. Es scheint zunächst, daß auch darauf die Antwort bejahend ausfallen müßte; denn was mit dem Erlebnis strukturell verflochten ist, was als von der Vergangenheit her wirkende Kraft in ihm lebendig ist, das gehört ja auch mit zu ihm, macht mit seine konkrete Realität aus und diese soll ja »ohne Abzug« im Innewerden da sein. Das gilt aber nur in einer Einschränkung: freilich, der Zusammenhang ist erlebt, »der einzelne Vorgang ist von der ganzen Totalität des Seelenlebens im Erlebnis getragen und der Zusammenhang, in welchem er in sich und mit dem Ganzen des Seelenlebens steht, gehört der unmittelbaren Erfahrung an«[5]). Aber das Innewerden ist ein »dunkles«, »wir erfahren diesen Zusammenhang in uns nur stückweise; bald in diesem, bald in jenem Punkte fällt das Licht des Gewahrwerdens auf ihn; denn die psychische Kraft vermag nach einer wichtigen Eigentümlichkeit derselben stets nur eine beschränkte Anzahl von Gliedern des inneren Zusammenhanges in das Bewußtsein zu erheben«[6]). Wir werden zunächst »einzelne Übergänge, einzelnes

1) Beiträge, G. S. V, 276. 2) Studien, G. S. VII, 18.
3) Vgl. dazu auch unten den Schluß des § 22.
4) In Mischs Vorbericht zittiert; G. S. V, S. LXXIX.
5) Ideen, G. S. V, 172. 6) ibid. S. 171.

Erwirken inne, jetzt eine Verknüpfung, dann eine andere, diese inneren Erfahrungen wiederholen sich, bald diese, bald jene innere Verbindung wird im Erleben wiederholt, bis dann der ganze Strukturzusammenhang in unserem inneren Bewußtsein zu einer sicheren Erfahrung geworden ist« [1]).

Das aber ist schon mehr als das unmittelbare Innehaben. Es hieß, in diesem sei der Zusammenhang dunkel bewußt, das heißt als die volle Realität des Erlebnisses ausmachender ist er irgendwie mit da, aber seine einzelnen Glieder sind nicht deutlich herausgehoben; eine solche Explikation kann erst nachträglich geschehen, aber in ihr wird nichts gefunden als was schon vorher impliziert da war. Wird nun in ihr der Zusammenhang in seinen einzelnen Gliedern vorgefunden, so muß er schon vorher dagewesen sein im Erlebnis, so wie es unmittelbar innegehabtes war, aber eben nicht klar bewußt. So schließt die Tatsache, daß ich im unmittelbaren Erleben das Erlebnis in seiner vollen konkreten Realität inne habe, keineswegs aus, daß diese Habe sozusagen ein ungeordneter Besitz ist, der weitere Explikation und Klärung zuläßt, ja fordert. Und es wird jetzt erst klar, warum angesichts des Aufweises des Zusammenhanges des Lebens in den Ideen, der doch ohnehin schon ein Zusammenhang des Er-lebens ist, ein Zusammenhang eines sich selbst irgendwie besitzenden Lebens, noch die Frage nach der Möglichkeit des Verfügens über den erworbenen Zusammenhang aufgeworfen werden mußte und darauf hingewiesen, daß sie in den Ideen keine befriedigende Beantwortung erfahren habe. Es ist dort nur seine Einwirkung auf das gegenwärtige Erleben geschildert, so wie es unmittelbar innegehabtes Erleben ist. In ihm ist er freilich auch mit da, und zwar erlebnismäßig mit da, aber eben dunkel und ungeklärt. Es fehlt das klare Wissen von seiner Wirkungsweise und damit die Möglichkeit des frei bewußten Verfügenkönnens über ihn. Darin liegt auch, daß das unmittelbare Erleben als ein Darauflosleben nicht im eigentlichen Sinne geschichtliches Leben ist, ein um sich selbst und seinen Zusammenhang wissendes Leben, sondern ein vor sich selbst verhülltes. Eigentliche Geschichtlichkeit des Lebens ist eine Steigerungsform, die erst in der Selbstbesinnung erwächst.

Wenn gesagt wurde, daß mit dem Erleben untrennbar und »ohne Besinnen« das Wissen verbunden sei, so kann das jetzt auch deutlicher gemacht werden. Es heißt zunächst nichts anderes, als

---

1) Ideen, G. S. V, 206.

daß ich um das Dasein des Erlebnisses weiß, daß ich seines Seins und Soseins gewiß bin, aber nicht liegt darin, daß ich von allem weiß, was darin impliziert ist, daß mir in explizitem Wissen der Zusammenhang meines Lebens, in den es eingeordnet und von dem her es bestimmt ist, eigen wäre, und nicht, daß dieses Wissen um mein Erleben mehr als ein subjektives Gewiß-sein, nämlich ein objektiv gültiges Wissen ist. Es wird sich zeigen, daß ein solches vom einzelnen Erlebnis, so wie es im unmittelbaren Ablauf innegehabtes ist, überhaupt nicht möglich ist, sondern nur, sofern ich mich von ihm aus zur Bewußtheit, zum expliziten bewußten Haben des ganzen Zusammenhanges, in dem es darin steht, erhebe. *Es fällt also die Frage nach der bewußten Aneignung des ganzen Zusammenhanges mit der nach der Möglichkeit objektiv gültigen Wissens von den Erlebnissen zusammen.* Und wenn sich dann erweist, daß ein solches nur möglich ist auf Grund des Verstehens fremden Lebens, so wird ersichtlich werden, daß *die Frage nach der Aneignung des erworbenen Zusammenhanges und die nach der Möglichkeit des Verstehens im Grunde ein und dieselbe ist.* Die Trennung von Erleben und Verstehen ist eben überhaupt nur eine abstraktive und die Möglichkeit der Erhebung des eigenen Zusammenhanges in die Bewußtheit ist bedingt durch die Möglichkeit des Verstehens fremden Lebens und umgekehrt. Daß der eigene Zusammenhang zunächst für sich betrachtet wurde, abgesehen von dem Verstehen, das geschah nur um die Darstellung durchsichtiger zu machen, indem der Strukturzusammenhang eben primär im eigenen Erleben gegeben und zunächst hier aufweisbar ist.

Der weitere Weg wird daher folgender sein: von dem im eigenen unmittelbaren Erleben gegenwärtigen Zusammenhang ausgehend, ist der Vorgang zu beschreiben, in dem er allmählich aufgeklärt und ins Wissen erhoben, in dem der Zusammenhang des Lebens zu einem Zusammenhang gesicherter Erfahrung wird. Diese Aufklärung geht in mehreren Stufen vor sich und führt letztlich erst über das Verstehen fremden Lebens zu einem vollen Verständnis des eigenen Zusammenhanges. Zunächst ist sie so weit zu verfolgen, als dies ohne Rekurs auf das Verstehen geschehen kann, und die Darstellung also bis an den Punkt zu führen, auf dem sich wieder die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens erheben wird.



§ 8. Die Aufklärung des unmittelbaren Erlebens durch die elementaren Denkleistungen.

Das unmittelbar innegehabte Erleben ist in seiner Unmittelbarkeit »nicht gegeben und nicht gedacht«. Erst durch die Leistung des Denkens wird es zu einem für mich gegebenen. Es ist uns »nicht unmittelbar, sondern aufgeklärt durch die Objektivierung des Denkens gegeben«[1]. In ihm wird es »gegenständlich«. Das Denken ist also charakterisiert als ein »gegenständliches Auffassen«.

Zunächst interessiert hier nur die erste Stufe der Aufklärung des unmittelbaren Erlebens durch die gegenständliche Auffassung, die Leistung des »schweigenden Denkens«[2] ist. Dieses ist gegenübergestellt dem diskursiven Denken, »das an die Sprache gebunden ist und in Urteilen verläuft«[3]. Im schweigenden Denken vollzieht sich eine Erhebung des Bewußtseins zur Klarheit und Deutlichkeit durch Zerlegung, Unterscheiden, Verbinden usf. Diese Erhebung zu distinktem Bewußtsein geht vor sich, »ohne daß an der Form der Gegebenheit eine Änderung stattfände«[4]; z. B. gehört hierher die Leistung des Vergleichens: »vor mir liegen zwei Blätter von verschiedener grauer Färbung. Es werden Unterschied und Grade des Unterschiedes an der Färbung bemerkt, nicht in einer Reflexion über das Gegebene, sondern als ein Tatbestand, wie die Farbe selbst ein solcher Tatbestand ist«; oder das Trennen, wenn z. B. »in einem Walde eine Menschenstimme, das Rauschen des Windes, der Gesang eines Vogels nicht nur unterschieden von einander, sondern als ein Mehreres aufgefaßt« werden[5]. Diese Denkleistungen sind einfach »und ihr Ergebnis in bezug auf seinen Wahrheitswert nicht verschieden vom Bemerken einer Farbe oder eines Tones; etwas, das da ist, wird merklich«. Diese elementaren Denkleistungen »klären das Gegebene auf. Dem diskursiven Denken voraufliegend, enthalten sie die Ansätze zu ihm«. So sind sie »unabtrennbar von der Auffassung«, indem sie »die verschiedenen Bestandteile des Lebensprozesses, wie sie auf Grund der Struktur des Lebens auseinanderfielen, deutlich und klar, sonach durch Unterscheidung oder Trennung, Verbindung usw. zur Darstellung bringen. Sie haben also ihre Basis überall im Lebensvorgang selbst, als welcher ja Bewußtsein ist. Diesen bringen sie zu erhöhter Besonnen-

1) »Vorrede« von 1911, G. S. V, 5. 2) Ideen, G. S. V, 182.
3) Aufbau, G. S. VII, 124. 4) ibid. S. 50.
5) Weitere Beispiele vgl. Aufbau S. 123 und Studien, Zusätze, G. S. VII, 300 f.

heit und erheben so das Leben über den Moment und dessen einzelnen Impuls«[1]).

»So erhält das Denken dem Leben gegenüber seine bestimmte Funktion. Das Leben in seinem unruhigen Fluß bringt Realitäten aller Art beständig hervor. Mannigfaltig Gegebenes wird von ihm an die Küsten unseres kleinen Ich herangespült ... da ist es nun immer wieder das Geschäft des Denkens, die im Bewußtsein in und zwischen diesen Realitäten des Lebens bestehenden Beziehungen aufzufassen und von dem so zu klarem und deutlichem Bewußtsein gelangten Singularen, Zufälligen, Vorgefundenen zu dem in ihm enthaltenen notwendigen und allgemeinen Zusammenhang fortzuschreiten. Das Denken kann nur die Energie des Bewußtwerdens steigern in bezug auf die Realitäten des Lebens«[2]). Denken ist also »eine Funktion des Lebens. Überall wo inneres Leben auftritt, ist Bewußtsein, Besinnung, Besonnenheit seine Bedeutung«[3]).

Doch indem diese Funktion des Denkens erwähnt wird: Erhebung des Lebens in die Besinnung, um von dem Zufälligen und Partikularen in ihm zu seinem notwendigen und allgemeingültigen Zusammenhang zu gelangen, sind wir schon über das hinausgeschritten, was die »primäre« Funktion des »schweigenden Denkens« ausmacht. Bis zu einem gewissen Grade ist dieses ja schon im unmittelbaren Erleben und Dahinleben tätig. Wenn in ihm ein Gegenstand aufgefaßt wird und seine Vorstellung als eines solchen und solchen weiterführt zu einer Bestimmung des Willens und schließlich zu einem Tun, so ist ja solche Auffassung gar nicht möglich ohne jene Leistungen des Vergleichens, Unterscheidens, Trennens, Verbindens usw. Es sind reine Leistungen der P a s s i v i t ä t. Wie die Dinge meiner Umwelt als voneinander irgendwie abgehobene rein passiv für mich da sind, wie sie mich affizieren, setzen sie schon diese Leistungen des »schweigenden Denkens« voraus. Darin ist aber noch gar nicht beschlossen, daß ich in der Weise, wie ich auf dieses Affiziertwerden reagiere, aus dem sozusagen blinden Darauflosleben heraustrete, daß ich mich »über den Moment und dessen einzelnen Impuls erhebe«. Hier kommt noch ein Neues hinzu, das dies möglich macht; es ist hierzu an Stelle des blinden Reagierens ein spontanes Tun erforderlich, mit dem ich in die Haltung der »S e l b s t - b e s i n n u n g« übergehe[4]). In ihr erst ist — um es gleich vordeutend zu erwähnen — die Möglichkeit gegeben, zu dem Erlebten

1) Zitiert in M i s c h s Vorbericht, G. S. V, S. LXII f.
2) Studien, G. S. VII, 6 f. 3) In M i s c h s Vorbericht S. LXII.
4) Über Selbstbesinnung als Spontaneität vgl. § 22.



frei Stellung zu nehmen, es in Beziehung zu setzen zum Ganzen des Lebens, es nach dem Platz, den es darin einnimmt, zu bewerten und danach das Tun aus dem Gegenwärtighaben des ganzen Zusammenhanges heraus einzurichten, und mit dem Aufweis ihrer Funktion wird die Frage nach der bewußten Aneignung des gesamten Zusammenhanges beantwortet werden.

§ 9. Selbstbesinnung als Enthüllung der Bedeutsamkeit des Lebens. – Der Begriff der Bedeutsamkeit.

Haben wir die unterste Stufe der Aufklärung des Erlebens verfolgt, als des Vorganges, in dem es zu objektivem Wissen von seinem Zusammenhang gelangt, so gehen wir nun einen Schritt weiter und suchen zu beschreiben, wie das unmittelbare Erleben in die Besinnung erhoben wird. Das wurde Dilthey zuerst in der Betrachtung des künstlerischen und insbesondere des dichterischen Schaffens klar, und wenn von da seine Beschreibungen ausgehen, so gewinnen sie doch sogleich ihre Allgemeingültigkeit mit der Feststellung, daß es sich bei ihm nur um eine gesteigerte Form dessen handelt, was auch im alltäglichen Leben vor sich geht; und das gilt bis in alle Einzelheiten hinein[1]).

In einem der späteren Zusätze zur Poetik hat Dilthey die Selbstbesinnung geschildert: »treten wir aus der Jagd nach Zielen heraus, ruhesam, blicken in unser Leben zurück, so erscheinen seine Momente usw. bedeutsam. Dieses ist die natürliche Ansicht des Lebens. In dem Dichter tritt diese Auffassung gesteigert hervor. Er erfaßt die Bedeutsamkeit des Lebens. Indem der Dichter von dem, was er gewahrt, nicht zum Handeln angeregt wird, wird die Menschenwelt im bedeutsam[2]).

Um die Leistung der Selbstbesinnung zu verstehen, muß also zunächst der Begriff der Bedeutsamkeit oder Bedeutung – beides wird von Dilthey in der Regel ununterschiedlich gebraucht – aufgeklärt werden. Es ist ein Phänomen, das in dem Verhältnis der Lebenseinheit zu ihrer Umwelt, zu dem »Milieu«, in dem sie sich befindet, wurzelt. In ihm steht alles in einem »Lebensbezug« zum Ich: »wie alles hier eine Stellung zu ihm hat, ebenso ändert sich beständig die Zuständlichkeit des Ich nach dem Verhältnis der Dinge und Menschen zu ihm. Es gibt gar keinen Menschen und

1) Vgl. Beiträge, G. S. V, 280.
2) Fragmente zur Poetik, G. S. VI, 319.

keine Sache, die nur Gegenstände für mich wären und nicht Druck oder Förderung, Ziel eines Strebens oder Bindung des Willens, Wichtigkeit, Forderung der Rücksichtnahme und innere Nähe oder Widerstand, Distanz und Fremdheit enthielten. Der Lebensbezug, sei er auf einen gegebenen Moment eingeschränkt, oder dauernd, macht diese Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins, Erhöhung meiner Kraft, oder sie schränken in diesem Bezug den Spielraum meines Daseins ein, sie üben einen Druck auf mich, vermindern meine Kraft. Und den Prädikaten, die so die Dinge nur im Lebensbezug zu mir erhalten, entspricht der aus ihm stammende Wechsel der Zustände in mir selbst«[1]). So entstammt der Lebensbezug aus dem Verhältnis der Lebenseinheit als einer sich entwickelnden, als eines teleologischen Zusammenhanges, zu ihrer Umwelt. Wenn Dilthey in den Ideen dieses Verhältnis als »Anpassung« bezeichnet hat, so trifft das nur eine Seite. Die andere ist die, daß die Individualität im Laufe des Lebens ihre idividuelle Eigenart immer vollständiger auszugestalten strebt und in diesem Sinne auf ihre Umgebung gestaltend einwirkt. Der Lebensbezug bezeichnet das Verhältnis, in dem die jeweilige Umwelt zu diesem Streben als einem teleologisch gerichteten steht, und das ein positives oder negatives sein kann. Je nachdem erhält sie ihren Charakter von Wert und Unwert. Als Wert ist dann bezeichnet der »Gegenstand eines Erlebnisses, das Zustand von Subjekt über Objekt im positiven Sinne ist«[2]).

Werden diese Verhältnisse nun in die Besinnung erhoben, so heißt das, der Lebensbezug meiner Umwelt ist nicht mehr von ihrem bloßen unmittelbaren Erleben und gleichsam blinden Dahaben im Augenblick bestimmt, sondern das Erleben, in dem sie mir jeweils gegenwärtig ist, wird in Beziehung gesetzt zum Ganzen meines Lebens, so wie es bisher abgelaufen und seine Vergangenheit in der Gegenwart aufgehoben, »präsent« ist. Indem dieses Ganze in der Selbstbesinnung zu einem bewußt besessenen wird, erwächst hier der Begriff der Bedeutsamkeit; demgemäß wird als bedeutsam mein Erleben und korrelativ das, was ich in ihm erlebe, wie mir in ihm meine Umwelt begegnet, bezeichnet, wenn der Lebensbezug, in dem das Erlebte zu mir steht, nicht seinen eigentümlichen Charakter durch den Augenblick des Lebens erhält, nicht davon, wie mir in meinem unmittelbaren, blinden Dahinleben das Begegnende sich als

1) Aufbau, G. S. VII, 131.
2) Fragmente. G. S. VI, 317, vgl. auch Studien, G. S. VII, 63.

fördernd oder hemmend darbietet, sondern wenn er bestimmt wird nach dem Wert oder Unwert des Begegnenden für das gegenwärtige Ganze meines Lebens, das vor mir steht als ein so gewordenes, mit diesen und diesen durch sein Sogewordensein vorgezeichneten, in die Zukunft weisenden Möglichkeiten, wenn er danach bestimmt wird, welche Stelle das Erlebnis im Gesamtzusammenhang meines Lebens einnimmt, welches Gewicht ihm zukommt für die Realisierung dessen, worauf mein Leben als dieses Ganze eigentlich hinaus will. So kann Dilthey Bedeutung bezeichnen als »Beziehung des Erlebnisses zu anderen Erlebnissen im Ganzen des Lebens«[1]).

Jedes Erlebnis hat seine intentionale Beziehung als ein Gerichtetsein auf etwas. Doch sie ist gänzlich von dieser »Beziehung« zu scheiden, die es zum Ganzen seines Lebenszusammenhanges hat und die als Bedeutsamkeit bezeichnet wird. Wie beides zueinander steht, wird noch zu erörtern sein[2]). Hier kann nur soviel gesagt werden, daß es nicht die intentionale Beziehung auf Gegenständlichkeiten ist, die das Eigentümliche des faktischen Seins des Erlebnisses ausmacht. Denn dieses ist dadurch bestimmt, wie das Erlebnis in seinem konkreten Lebenszusammenhang darin ist, welche Bedeutsamkeit es in ihm hat. So stellt also Bedeutsamkeit eine formale Charakteristik des faktischen Seins des Erlebnisses dar und kann daher auch bezeichnet werden als das Wie des Seins des Erlebnisses und damit des Lebens.

Das Erlebnis gewinnt diese Beziehung zu anderen Erlebnissen im Ganzen des Lebens und damit zu diesem selber, indem es in der Erinnerung mit anderen Erlebnissen zur Einheit zusammengefaßt wird[3]). Wie sich so von einem gegenwärtigen Erlebnis aus der ganze Zusammenhang des Lebens aufrollt und seine Stellung darin sichtbar wird, das hat Dilthey im Aufbau an einem schönen Beispiel geschildert[4]): »Ich liege des Nachts wachend, in Sorge um die Möglichkeit, begonnene Arbeiten in meinem Alter zu vollenden, ich überlege, was zu tun sei. In diesem Erlebnis ist ein struktureller Bewußtseinszusammenhang: ein gegenständliches Auffassen bildet seine Grundlage, auf dieser beruht eine Stellungnahme als Sorge um und als Leiden über den gegenständlich aufgefaßten Tatbestand, als Streben über ihn hinauszugelangen. Und alles ist für mich in diesem seinem Strukturzusammenhang da. Ich bringe den Zu-

1) Fragmente, G. S. VI, 320.
2) Vgl. unten §§ 19, 20, insbesondere S. 76 f.
3) Vgl. Fragmente a. a. O. 4) G. S. VII, 139 f.

stand zu distinguierendem Bewußtsein. Ich hebe das strukturell Bezogene heraus, isoliere es. Alles was ich so heraushebe, ist im Erlebnis selbst enthalten und wird nur so aufgeklärt. Nun aber wird mein Auffassen vom Erlebnis selbst auf Grund der in ihm enthaltenen Momente zu Erlebnissen fortgezogen, welche im Verlaufe des Lebens, wenn auch durch lange Zeiträume getrennt, strukturell mit solchen Momenten verbunden waren. Ich weiß von meinen Arbeiten durch eine frühere Musterung, damit stehen in weiter Ferne der Vergangenheit die Vorgänge in Beziehung, in denen diese Arbeiten entstanden. Ein anderes Moment leitet in die Zukunft; das Daliegende wird noch unberechenbare Arbeit von mir verlangen, ich bin besorgt darüber, ich richte mich innerlich auf die Leistung ein. All dies Über, Von und Auf, alle diese Beziehungen des Erlebten auf Erinnertes und ebenso auf Zukünftiges, zieht mich fort — rückwärts und vorwärts. Das Fortgezogenwerden in dieser Reihe beruht auf der Forderung immer neuer Glieder, die das Durcherleben verlangt«[1]).

An diesem Beispiel läßt sich noch ein weiteres Merkmal der Bedeutsamkeit zeigen. Indem ich in der Selbstbesinnung fortgezogen werde von einem Erlebnis zu anderen, mit ihm strukturell verflochtenen hin und sich so für mich ein Zusammenhang der Momente meines Lebens herstellt, ein Zusammenhang, der seine bedeutsamen Momente miteinander verknüpft, diejenigen, die sozusagen Etappen auf dem Wege seiner Entwicklung zu dem, was es jetzt ist, darstellen, so fällt es auf, daß die Momente meines Lebens, die damit Beziehung zum Ganzen bekommen, nicht seine sämtlichen sind; und auch was von den einzelnen vergangenen Erlebnissen, wie sie nun auftauchen, in die Erinnerung fällt, ist nicht das volle konkrete Erlebnis, so wie es damals war. Es gibt in meinem Leben auch nebensächliche Momente, sie werden spurlos vergessen, sind also gar nicht imstande, Beziehung zum Ganzen meines Lebens, also Bedeutsamkeit zu gewinnen. Es ist nur das W e s e n h a f t e in ihm[2]), was durch diesen Charakter ausgezeichnet ist, nur dasjenige, was sich als Realisierung einer in seiner individuellen Eigenart angelegten charakteristischen Möglichkeit gibt, einer Möglichkeit, durch deren Realisierung ein charakteristischer Zug seines Selbst enthüllt wird. Denn was ich bin, das erfahre ich erst im Laufe meiner Entwicklung, in der Weise, wie ich in verschiedenen Situationen, hemmenden oder fördernden, mich verhalte, von ihnen beeinflußt werde

---

1) Vgl. dazu die Analyse des »Fortgezogenwerdens« im 3. Abschnitt, S. 80 f. 2) Poetik, G. S. VI, 186.



und aus ihnen hervorgehe. So fällt unter den Titel der Bedeutsamkeit alles in meiner Umwelt, was in einen solchen Lebensbezug zu mir tritt, daß davon eine wesentliche Seite meines Selbst berührt wird und durch mein antwortendes Verhalten in die Erscheinung tritt. In diesem Sinne sagt Dilthey, »als bedeutsam wird ein Geschehen aufgefaßt, sofern es uns etwas von der Natur des Lebens offenbart«[1]).

Es kann nun auch das Verhältnis von Bedeutsamkeit und Wert näher bestimmt werden. Indem in der Selbstbesinnung das Ganze meines Lebens nach seinen bedeutsamen Momenten gegliedert vor mir steht, ist es auch ihre Leistung, daß das wahrhaft Wertvolle offenbar wird als dasjenige in meiner Umwelt, was zu dem Streben meines Lebens nach Realisierung seiner ihm selbst bewußt gewordenen Eigenart in einem positiven Verhältnis steht, im Unterschiede von dem, was sich bloß für das unmittelbare Dahinleben im Augenblick als Wert ausgibt. So bekommt das Einzelne seinen Wertcharakter von seiner Stellung im Zusammenhang des Ganzen und er wird in Übereinstimmung gebracht mit dem, was das Einzelne als fungierendes Glied des ganzen Zusammenhanges bedeutet. Bedeutsamkeit kann dann auch beschrieben werden als »Einheit von Zusammenhang der Teile und Wert des Einzelnen. Diese Einheit liegt in der Natur des Lebens. So ist Bedeutung eine aus dem Leben selbst gewonnene Kategorie«[2]). Sie selbst ist also »viel mehr als ein im Geschehnis erkannter Wert«[1]), sie ist das, was allen Wertbestimmungen, positiven oder negativen, erst ihren Sinn gibt; erst wenn mein Leben in der Gliederung nach seinen bedeutsamen Momenten vor mir steht, kann das einzelne Begegnis als wahrhaft wert oder wahrhaft unwert abgeschätzt werden; auch das Negative fällt unter den Begriff der Bedeutsamkeit, sofern es nur ein wesentliches Moment meines Lebens ausmacht. Daß ein Begegnis bedeutsam ist, besagt nichts weiter, als daß es imstande ist, in eine wesentliche Beziehung zum Ganzen meines Lebens zu treten, sei diese nun positiv oder negativ. Das Leben bildet in sich einen Zusammenhang und eine Einheit der Bedeutsamkeit; alles was seine Ganzheit, als die dieses individuellen Lebens ausmacht, ist bedeutsam. So ist Bedeutsamkeit dem Leben immanent, sie liegt in der »Natur« seiner selbst als eines durchgängigen Zusammenhanges, ist also eine »Kategorie des Lebens«[3]). Hingegen ist Wert, so wie Dilthey in der letzten Zeit diesen Be-

1) Wesen der Philosophie, G. S. V, 394.
2) Fragmente, G. S. VI, 319. 3) ibid.

griff definiert, eine gegenständliche Kategorie, die eine bestimmte Begegnisweise meiner Umwelt, einen bestimmten Lebensbezug bezeichnet, und zwar ist die Bestimmung des Wertes, die sich so ergibt, durchaus nicht hedonisch. Denn was wahrer Wert ist, wird nur in der Selbstbesinnung erkannt, wobei der Wertcharakter des Begegnenden nicht durch das augenblickliche angenehme Berührtsein bestimmt wird, sondern davon abhängig gemacht wird, welche Bedeutsamkeit es im Ganzen des Lebenszusammenhanges hat[1]).

Man sieht aus diesen Beschreibungen, wie es *Diltheys* ständiges Streben ist, in immer neuen Wendungen dem Begriff der Bedeutsamkeit gerecht zu werden und ihn adäquat zu erfassen, wie es ihm aber doch nie gelingt, ihn in seiner Eigenart als eines Begriffes vom Wie des Seins des Lebens, eines *Existenzials*[2]) klar herauszustellen.

§ 10. Das Problem des Verstehens als Problem der Objektivität des Wissens um die Bedeutsamkeit.

Es hat sich gezeigt, daß die Erwerbung der bewußten Herrschaft über den erworbenen Zusammenhang des Lebens in der Selbstbesinnung geschieht, von der eine vorläufige und bald weiter zu führende Beschreibung gegeben wurde. In ihr wird der Einblick in den Zusammenhang meines Lebens nach seinen bedeutsamen Momenten gewonnen und auf Grund davon die Möglichkeit der Abschätzung des wahrhaft Wertvollen gegeben. Um es mit einem anderen Ausdruck zu bezeichnen: es wird in ihr die im Verlaufe des Lebens sich ansammelnde *Lebenserfahrung* zur bewußten Geltung gebracht. Lebenserfahrung ist »der Zusammenhang von Vorgängen, in dem wir Lebenswerte und die Werte der Dinge erproben«[3]). »Nur die fortschreitenden Erfahrungen lehren jeden Einzelnen, worin für ihn das dauernd Wertvolle besteht. Die Hauptarbeit des Lebens ist nach dieser Seite, durch Illusionen hindurch zu der Erkenntnis dessen zu kommen, was uns wahrhaft wertvoll ist ...... Durch Menschenkenntnis, Historie, Dichtung erweitern sich

1) Wenn *Felix Krüger* (Neue psychol. Studien, 1. Bd., 1. Heft, »Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle« S. 57 f.) dem Diltheyschen Begriffe des Wertes Hedonismus vorgeworfen hat, so ist dies ein Mißverständnis, das darauf beruht, daß er nur die Darstellung der »Ideen« herangezogen hat, in der, wie gezeigt, der Gesichtspunkt der Selbstbesinnung noch nicht durchgeführt ist.

2) Über den Unterschied von Existenzialien und Kategorien vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 44.

3) Wesen der Philosophie, G. S. V, 374.

die Mittel der Lebenserfahrung und ihr Horizont«[1]). Sie wird in einem allmählich fortschreitenden Prozeß gewonnen: »wie mit dem Fortrücken der Zeit das Erlebte sich beständig mehrt und immer weiter zurücktritt, entsteht die Erinnerung an den eigenen Lebensverlauf. Ebenso bilden sich aus dem Verstehen anderer Personen Erinnerungen ihrer Zustände und Existenzbilder der verschiedenen Situationen. Und zwar ist in all diesen Erinnerungen stets Zuständlichkeit mit ihrem Milieu von äußeren Sachverhalten, Ereignissen, Personen verbunden. Aus der Verallgemeinerung des so Zusammenkommenden bildet sich die Lebenserfahrung des Individuums. Sie entsteht in Verfahrungsweisen, die denen der Induktion äquivalent sind. Die Zahl der Fälle, aus denen diese Induktion schließt, nimmt im Lebensverlauf beständig zu; die Verallgemeinerungen, die sich bilden, werden immerfort berichtigt«[2]). Seinen Abschluß findet dieser Vorgang in der Erhebung zu allgemeingültigem Wissen, wodurch das Leben erst seine Sicherheit erlangt.

So ist der Sinn der menschlichen »Entwicklung« nicht nur der, daß sich in ihr ein erworbener Zusammenhang ausbildet, der irgendwie blind auf das gegenwärtige Leben einwirkt, sondern dieser Zusammenhang des Lebens wird in der Selbstbesinnung zu einem Zusammenhang der Erfahrung, und zwar einer ständig zunehmenden Erfahrung. Er nimmt allerdings nicht in gleichem Maße zu wie der erworbene Zusammenhang oder braucht es wenigstens nicht, nur was von diesem ins Wissen erhoben ist, was von ihm explizit angeeignet und bewußt gemacht und auf Grund wovon dann das gegenwärtige Leben bewußt geregelt wird, nur das von ihm gehört dem Zusammenhang der Erfahrung an. Er kommt überall dort zur Geltung, wo das Leben in die Besinnung erhoben wird, und diese strebt ein objektives Wissen von diesem ganzen Zusammenhang an, um die Bedeutsamkeit des gegenwärtigen Augenblickes sichtbar werden zu lassen und dadurch das Tun in der richtigen Weise zu regeln.

Aber indem ich den Zusammenhang meines Lebens in der Selbstbesinnung durchlaufe, indem mir das Vergangene als Erfahrung in der Gegenwart präsent wird, so scheint es doch immer nur ein Singuläres, mein eigenes Erleben zu sein, mein eigener Zusammenhang, von dem ich im Erleben weiß. »Es bleibt ein Wissen von einem Einmaligen und kein logisches Hilfsmittel kann die in

1) Wesen der Philosophie, G. S. V, 374.
2) Aufbau, G. S. VII, 132.

der Erfahrungsweise des Erlebens enthaltene Beschränkung auf das Einmalige überwinden« [1]). Was versichert mich, daß der Zusammenhang, den ich so ins Wissen erhebe nach seinen bedeutsamen Momenten, wirklich ein *objektiver* Zusammenhang der Bedeutsamkeit ist, d. h. daß nicht nur mir als bedeutsam erscheint, was vielleicht einem anderen als ganz nebensächlich; m. a. W. *was versichert mich, daß das Wissen von meinem Zusammenhang ein objektives Wissen ist, das heißt ein allgemeingültiges,* das von anderen bestätigt werden kann, daß meine Lebenserfahrung nicht eine ständige Täuschung ist und gar nicht das trifft, was das wahrhaft Wertvolle in meinem Leben ist?

Es wurde schon vorweg berührt, daß Gewinnung objektiven Wissens vom Zusammenhang des Lebens, Gewinnung von Lebenserfahrung gar nicht möglich ist ohne das Verstehen fremden Lebens. Eine gleichsam rein solipsistische Selbstbesinnung würde gar nicht zu diesem Ziele führen. »Das Verstehen erst hebt die Beschränkung des Individualerlebnisses auf, wie es anderseits dann wieder den persönlichen Erlebnissen den Charakter von Lebenserfahrung verleiht« [2]), und die objektive Geltung meiner Erfahrungswelt »ist mir durch den beständigen Austausch mit dem Erleben und Verstehen anderer selbst garantiert« [3]). Es wird jetzt erst verständlich, worauf schon früher hingewiesen wurde, daß *die Frage nach der bewußten Aneignung des erworbenen Zusammenhanges, als der Gewinnung objektiv gültigen Wissens von den Erlebnissen, mit der nach der Möglichkeit des Verstehens zusammenfällt.* Jene Aneignung hat sich erwiesen als ein Prozeß der Gewinnung von Lebenserfahrung und ihrer Geltendmachung in der Selbstbesinnung und sie ist nur möglich, indem mein eigener Zusammenhang durch das Verstehen fremder erhellt wird. Es tritt also jetzt wieder die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens hervor und zwar in ihrer ursprünglichen Form: »*wie kann eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde Lebensäußerung zu allgemeingültigem objektivem Verständnis sich bringen*«. Und wie ich mein eigenes Erleben nur aufklären kann, indem ich es in der Selbstbesinnung in Beziehung setze zum Ganzen meines Lebens, wodurch seine Bedeutsamkeit sichtbar wird, so muß ich auch fremdes Leben in seinem ganzen Lebenszusammenhang betrachten, wenn ich es verstehen will; denn Verstehen einer frem-

1) Aufbau, G. S. VII, S. 141. 2) ibid. 3) ibid. S. 119.



den Lebensäußerung ist immer Verstehen des darin Ausgedrückten in seiner Bedeutsamkeit, und hieraus ergibt sich das Problem des Verstehens in neuer Formulierung: das fremde Leben ist mir zunächst in seiner einzelnen Lebensäußerung gegeben, diese kann ich nur verstehen, wenn ich ihr einen Zusammenhang zugrunde lege, der gar nicht anders denn nach Analogie mit meinem eigenen gebildet sein kann; wie ist es nun möglich, daß ich durch solche Nachbildung eines fremden Erlebnisses in meinem eigenen individuellen Zusammenhang dieses in seiner Bedeutsamkeit erfasse, also in der Beziehung, die es zum Ganzen des fremden Zusammenhanges hat; wie ist es möglich, daß diese individuelle Strukturbeziehung in meinem Zusammenhang nachgebildet werden kann, daß ich etwas erleben kann, was dem fremden Erleben an Bedeutsamkeit äquivalent ist, also eine gleiche Strukturbeziehung aufweist? Anders gewendet: wie ist es möglich, daß ich den fremden Zusammenhang in meinem Inneren in seiner Totalität nachbilden kann; denn so wie ich meine eigenen Erlebnisse nur verstehe, wenn sie in Beziehung gesetzt sind zu meinem eigenen Gesamtzusammenhang, so gilt das gleiche von den fremden Erlebnissen und dem fremden Zusammenhang.

II. Abschnitt.

Die Entwicklung des Begriffes des Typus als Leitfaden zur Lösung des Problems des Verstehens.

Vorbemerkung.

Dilthey war der eigentliche Kern der Frage des Verstehens nicht von vornherein klar und die Schwierigkeiten, die sich rein als Konsequenzen der bereits dargestellten Grundansichten für ihre Beantwortung ergeben, hat er erst 1900 in der »Entstehung der Hermeneutik« und insbesondere in den »Entwürfen« dazu[1]) prägnant formuliert. Vorher wurde ihm ihre Dringlichkeit durch die objektivistisch-biologistische Auffassung des Zusammenhanges und der Entwicklung des Seelenlebens, wie sie sich in den Ideen äußert und die Eigenart des seelischen Zusammenhanges als eines spezifisch geschichtlichen nicht sichtbar werden läßt, verhüllt. In den Ideen wird die seelische Struktur und die Art und Weise ihrer Individuation ganz

1) G. S. V, 332 ff.

im Sinne eines naturhistorischen Typus aufgefaßt, wodurch, wie sich noch zeigen wird, ein Problem des Verstehens überhaupt nicht aufkommen kann. Diese naturhistorisch-morphologische Betrachtungsweise zieht sich übrigens durch die ganzen früheren Schriften Diltheys hindurch und ist in dem Ausgangspunkte und der Entwicklung seiner Grundanschauungen tiefstens verwurzelt. Die Ideen stellen in dieser Entwicklung den Punkt dar, an dem das erste Mal in die objektiv-psychologische Betrachtungsweise neue, aus der Betrachtung des künstlerischen Schaffens ursprünglich herstammende Gesichtspunkte — wenn auch zunächst in verhüllter Form — eindringen (Selbstbesinnung, Bedeutsamkeit), was die oben dargestellte Diskrepanz zur Folge hat. Was Dilthey an Entdeckungen über die Darstellung der Individuation und die Typisierung in der Kunst gemacht hat, das strebt er in der letzten Zeit in die Psychologie aufzunehmen und danach die Grundauffassung vom seelischen Zusammenhang zu modifizieren. Der neuartige Begriff des Typus, der ihm dabei erwächst, aber nie wirklich zu klarer Formulierung kommt, führt unmittelbar in das zentrale Problem des Verstehens hinein und zeichnet den Weg zu seiner Lösung vor. So können wir die Entwicklung dieses Begriffes, wie er allmählich aus einer biologisch-morphologischen Kategorie zu einer spezifisch geschichtlichen sich wandelt, als Leitfaden zu seiner endgültigen Stellung und Lösung nehmen.

§ 11. Die objektivistische Auffassung von Typisierung und Individuation und ihre Grenzen.

In der Abhandlung von 1886 »Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft« spricht Dilthey von »der Struktur oder dem Typus« des Seelenlebens, »der von den niedersten Stufen tierischen Daseins aufwärts bis zu dem Menschen reicht, und zwar werden innerhalb dieses Typus der Glieder des Zusammenhanges zwischen Reiz und Bewegung immer mehrere und die Verbindungen zwischen ihnen werden immer mannigfaltiger. So entsteht auf dem Gipfel dieser psychischen Entwicklungsreihe der Typus des Menschen«[1]). Im gleichen Sinne führt er in der Poetik (1887) aus: »In dieser Struktur ist die Steigerung des Lebens in der Tierreihe begründet. Die einfachste, nackte Form des Lebens gewahren wir, wo im Tier die Reizung, in der Gefühl und Empfindung ungetrennt sind, eine Bewegung hervorbringt. Im Kinde sehen wir den Übergang von Reizen durch Empfindungen, und, von

1) G. S. VI, 63.

ihnen getrennt, doch an sie angeschlossen, durch Gefühle, zu Begehrungen, von da zu Bewegungen, noch ohne ein Einschalten im Gedächtnis gesammelter Vorstellungen. Aber die Empfindungen lassen Spuren zurück; im Gefühl und Begehren bilden sich Gewöhnungen aus: allmählich entsteht in dem sich entfaltenden Seelenleben zwischen der Empfindung und der Bewegung ein erworbener Zusammenhang des Seelenlebens« [1]).

Es ist der Goethesche Begriff des Typus, der hier angewandt ist: der Typus als die morphologische Grundgestalt, die sich im Entwicklungsverlauf unter Anpassung an die jeweiligen äußeren Umstände fortbildet, doch so, daß die Grundstruktur erhalten bleibt. Und in der frühen Zeit identifiziert Dilthey ausdrücklich seine Art den Menschen zu betrachten mit der Goethes. So sagt er in seiner Basler Antrittsvorlesung von 1867 mit Bezug auf ihn [2]): »Der Mensch muß verstanden werden aus der genetischen Kraft der Natur und zwar wird für die Lösung dieser Aufgabe ein umfassender Plan ineinandergreifender Wissenschaften entworfen: aus der Stellung der Erde im Weltgebäude die Bedingungen für alles organische Leben auf derselben abzuleiten; alsdann aus der Verteilung von Wasser und Land, Gebirg und Ebene die Verteilung des organischen Lebens auf ihr zu erklären: bis, mit Ritter zu reden, das Individuum der Erde zu voller Anschauung gelangt wäre mit all den Bedingungen, welche es für die Menschengeschichte darbietet. Und auf dieser Basis alsdann wird ein gänzlich anderes Studium des Menschen in seinen geschichtlichen Erscheinungen begonnen. Ein Teil dieses Planes erscheint in den unsterblichen Werken Ritters und Alexander von Humboldts verwirklicht: für andere Teile stehen wir selber noch mitten in den ersten Vorarbeiten. So ruht Goethes forschendes Auge noch auf dem, was wir heute tun«. Dilthey hat damals die gleiche Tendenz, die Individuation aus dem Zusammenhang der ganzen Natur heraus zu verstehen, die Schiller bei Goethe so charakterisiert [3]): »Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen: in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die ver-

1) G. S. VI, 167.

2) »Über die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770—1800«. G. S. V, 24.

3) Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, hg. von Gräf u. Leitzmann, Leipzig 1912, 1. Bd. S. 5f.

wickeltste von allen, den Menschen, aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen«.

Ganz in dem Sinne der Worte Schillers lauten Diltheys Aufzeichnungen von 1870[1]: »Das Geheimnis der Welt, positiv ausgedrückt, ist Individualität. Diese erstreckt sich auch in die Geschichte«. »Das menschlich-psychische Ganze ist singulär, wie das Erdganze, welches dasselbe bedingt«. »Es sind gegebene Naturbedingungen, welche zu einem individuellen Gebilde die Geschichte machen; auch die geistige«. Diese Grundauffassung von Individuation, Geschichtlichkeit und Typisierung ist auch in den 90er Jahren aufrecht erhalten und die Ideen stehen noch ganz auf ihrem Standpunkt. Auch viele Ausführungen in den »Beiträgen zum Studium der Individualität« scheinen in diesem Sinne aufgefaßt werden zu müssen, so wenn es dort heißt[2]): »Geistige Lebenseinheiten, die unter Umständen stehen, bieten sich zunächst dem Verstehen dar. Aus ihrer Lebendigkeit und ihrer Wertentwicklung ergibt sich ihre Singularität, sowie das dieser zukommende selbständige Interesse. Es ist unvermeidlich, daß alle durch diese Einheiten gebildeten Lebensformen denselben singulären Charakter tragen. Sonach kommt dieser schließlich der ganzen geistigen Welt zu. Aber dieselbe hat von der Lebenseinheit aufwärts auch eine andere Seite. Sie zeigt Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit. Dies folgt schon aus dem Verhältnis der Naturgrundlage zu dem Geistigen. Große gesetzliche Verhältnisse durchwalten die ganze Natur, und indem sie das bedingende Milieu für die geistige Welt bilden, äußern sie sich in dieser durch eine Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen. Es ist aber zugleich durch eine Gleichförmigkeit und innere Verwandtschaft des Geistigen bedingt ... So sind von der geistigen Lebenseinheit ab bis zu den Systemen der Kultur in den Formen der Organisation überall Gleichförmigkeiten verbunden mit der Individuation«.

Dieses Verhältnis zwischen Gleichförmigem und Individuellem wird nun auf den speziellen Fall des Grundtypus »seeliche Struktur« angewendet, der seine höchste Form in dem Typus »menschlich-seelischer Strukturzusammenhang« erreicht und sich hier auseinanderlegt in die verschiedenen Menschentypen. So enthält »der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens, welcher in dem entwickelten Menschen vorliegt, konstante Zusammenhänge, welche gleichförmig in allen menschlichen Individuen wiederkehren, neben solchen,

1) Zitiert von Misch im Vorbericht, G. S. V, S. XCVII.

2) G. S. V, 268.

welche einem der beiden Geschlechter, einer Rasse, Nation, einem Stande usw., schließlich dem einzelnen Individuum eigentümlich sind«[1]. Je nach den Umständen, in die das einzelne Subjekt tritt, führt also der in allen gleichmäßig wirkende Strukturzusammenhang die individuelle Gestaltung seines erworbenen Zusammenhanges und damit seiner Individualität herbei. So »enthält der gleichförmige Zusammenhang, welcher in Struktur und Entwicklungsgeschichte des Seelenlebens sich ausbreitet ... die Regeln, von welchen die Gestaltung der Individualitäten abhängig ist«[1].

Diese Art der Individuation ist genau die gleiche, die in der ganzen Natur aufweisbar ist: eine Grundstruktur, in Anpassung an die Umstände, in die sie tritt, sich immer weiter differenzierend, feiner differenzierte Typen ausbildend, die alle Abwandlungen des einen Grundtypus sind: es ist »der Individuation des Wirklichen wesentlich, daß gewisse Grundformen, welche wir hier zunächst als Typen bezeichnen wollen, in dem Spiel der Variationen immer wiederkehren. In einem solchen Typus sind mehrere Merkmale, Teile oder Funktionen regelmäßig miteinander verbunden. Diese Züge, deren Verbindung den Typus ausmacht, stehen in einer solchen gegenseitigen Relation zueinander, daß die Anwesenheit des einen Zuges auf die des anderen schließen läßt, die Variation im einen auf die im anderen. Und zwar nimmt diese typische Verbindung von Merkmalen im Universum in einer aufsteigenden Reihe von Lebensformen zu und erreicht im organischen und dann im psychischen Leben ihren Höhepunkt. Dies Prinzip des Typus kann als das zweite (zuvor war als erstes genannt die Gleichförmigkeit), welches die Individuation beherrscht, angesehen werden«[2]. Wir finden diese typischen Verschiedenheiten und Entwicklungsstufen »in der ganzen organischen und geistig geschichtlichen Welt in inneren Verhältnissen zu dem physischen und geistigen Milieu, in welchem sie auftreten. Bestimmte Unterschiede in diesem entsprechen bestimmten Unterschieden in der Individuation. Graden jener Unterschiede entsprechen Grade in diesen«[2].

Den konsequenten Abschluß dieser »naturhistorischen« Auffassung des Typus bildet die in den Ideen vorgetragene quantifizierende Theorie, wonach die inneren Verschiedenheiten der Individuen auf quantitative Maßverhältnisse, auf die verschiedenen Mischungsverhältnisse der einzelnen Bestandteile der Struktur zurückzuführen sind: »Individualitäten unterscheiden sich voneinander nicht

1) Ideen, G. S. V, 225 f. 2) Beiträge, G. S. V, 270 f.

durch das Vorhandensein von qualitativen Bestimmungen oder Verbindungsweisen in der einen, welche in der anderen nicht wären. Es ist nicht in einer Individualität eine Empfindungsklasse oder eine Klasse von Affekt oder ein Strukturzusammenhang, welche in der anderen nicht wären . . . Die Gleichförmigkeit der menschlichen Natur äußert sich darin, daß in allen Menschen dieselben qualitativen Bestimmungen und Verbindungsformen auftreten. Aber die quantitativen Verhältnisse, in denen sie sich darstellen, sind sehr verschieden voneinander; diese Unterschiede verbinden sich in immer neuen Kombinationen, und hierauf beruhen dann die Unterschiede der Individualitäten. Aus diesen Verschiedenheiten im Quantitativen und seinen Verhältnissen entstehen solche, die als qualitative Züge auftreten. Da sitzen auf derselben Schulbank der Träumer, der Windhund . . . Was wir mit diesen Ausdrücken bezeichnen, sind herrschende qualitative Züge oder typische Verbindungsweisen von solchen. Betrachten wir diese näher, so sind es Züge, welche in jedem vorkommen, die aber z. B. im Eigensinnigen oder Träumerischen eine besondere Stärke erreicht haben . . . . kurz, schließlich erhalten hier überall quantitative Bestimmungen in der Menschenbeobachtung und ihrer Sprache den Charakter des Qualitativen, ohne dadurch eine Änderung ihrer Natur zu erleiden« [1]).

Diesen Sinn haben auch die Unterscheidungen des Cholerikers, Phlegmatikers usw.: es kommt dabei vor allem darauf an, »welche Maße und Maßverhältnisse in der Struktur des Seelenleben zwischen den einzelnen Bestandteilen bestehen, die diese Struktur bilden. Da der Kern der Struktur in der Reaktion auf Eindrücke liegt, so muß auch der am meisten tief greifende Unterschied zwischen denen, in denen die Aufnahme von Eindrücken vorwiegt, und denen, in welchen der Wille selbsttätig reagiert, gefunden werden« [2]). In dieser Richtung geht die bezeichnete Unterscheidung der Temperamente. So liegt die individuelle Anlage »zunächst in den quantitativen Maßen und Maßverhältnissen, welche ein Individuum vom anderen unterscheiden. Nun ist aber in der Struktur Zweckmäßigkeit wirksam, die Teile der Struktur werden von den Trieben aus ins Spiel gesetzt, und diese wirken im Ganzen dahin, das Leben unter den gegebenen Umständen zu fördern. So werden sie allmählich diesem Ziele angepaßt. Durch die Übung werden gleichsam die Bahnen des zur Befriedigung führenden Zusammenhanges eingewöhnt . . . Hier erhält nun der Begriff der Entwicklung einen neuen Zug; in

1) Ideen, G. S. V, 229 f. 2) ibid. S. 233 f.



ihr werden die partikularen und zufälligen Bestimmtheiten der individuellen Anlage zu einem unter den gegebenen Bedingungen zweckmäßigen und einheitlichen Zusammenhang ausgebildet«[1]).

Der konsequente Abschluß der »naturhistorischen« Auffassung wurde diese Theorie genannt und es ist klar, was damit gemeint ist: wie der Zoologe im Vogel und im Säugetier die gleiche Struktur erkennt, die so ganz anders gestalteten Flügel den vorderen Extremitäten der Säugetiere als homolog bezeichnet, und wie diese wieder so ganz verschiedene Funktionen annehmen können, bei den einen ganz zusammenschrumpfen, bei den anderen sich zu Greifwerkzeugen, Händen entwickeln und doch bei allen strukturell gleichwertig sind, so sind es auch hier die qualitativ gleichen Eigenheiten, von denen bald die eine, bald die andere mehr hervortritt und schließlich zur überwiegenden Geltung kommt und dadurch dem Einzelnen seinen typischen Charakter und letztlich sein individuelles Gepräge gibt. Und wie der Zoologe objektiv seinen Tieren gegenübersteht, sammelnd, klassifizierend, in Typen, Tierklassen einteilend, so ist auch hier der Versuch gemacht, objektiv, auf vergleichendem Wege die Individuation zu e r k l ä r e n. D i l t h e y spricht bis zuletzt von dem »vergleichenden Verfahren«, doch wird sich zeigen, daß dieser Begriff bei ihm eine Wandlung durchmacht und alsdann mit dem Verstehen in Beziehung gebracht wird. Aber diejenige »Vergleichung«, auf Grund deren die quantifizierende Theorie möglich wurde, ist jedenfalls noch in nichts von dem in der Naturwissenschaft üblichen Verfahren der Vergleichung unterschieden.

Der eigentlichen Frage des Verstehens sind wir mit dieser Theorie der Individuation noch nicht näher gerückt, ja sie wird vielmehr dadurch verdeckt und dafür gesorgt, daß sie gar nicht aufkommen kann. Denn das Verstehen scheint ja danach nichts zu sein als ein Subsumieren unter irgendwie bereits feststehende Typen, als ein Vorgang, der sich beruhigt, wenn er das Faktum unter einen Typus gebracht hat. Es ist grundsätzlich verschieden von der Haltung, in der mir in der Selbstbesinnung die Bedeutsamkeit meines Lebens aufgeht und die objektive Geltung meiner Lebenserfahrung durch die Berührung mit fremdem Leben sich erweist. Solchem Typisieren liegt ein rein theoretisches Verhalten zugrunde, eine Haltung der bloßen Betrachtung, des bloßen Vernehmens, und die Dinge werden in ihr so genommen, wie sie sich in dieser Haltung darbieten, also

---

1) Ideen, G. S. V, 231 f.

nach ihrem »Aussehen« (εἶδος), als bloß vorhandene, abgesehen von allen Bedeutsamkeitscharakteren. Was mit diesem Typisieren erreicht werden kann, ist ein bloßes theoretisches Kenntnisnehmen, aber nicht ein lebendiges Erfassen der Tiefe fremden Wesens, das immer ein Sichselbstverstehen in sich schließt.

Wenn schon früher gesagt wurde, daß die »Ideen« nicht den Zusammenhang des Lebens als geschichtlichen Lebens, als eines um die Grundlagen seiner eigenen Existenz wissenden, sich zu immer größerer Klarheit über sich selbst verhelfenden Lebens verständlich machen konnten, so gilt hier in anderer Beziehung das gleiche: es gelingt ihnen auch nicht, die psychologischen Grundlagen bereitzustellen, um das Verstehen in seiner Funktion für die Selbstbesinnung des Lebens aufzuklären.

§ 12. Die Beschreibung des Typus im Zusammenhang der Untersuchungen zur Poetik.

Verfolgen wir nun die von den Untersuchungen zur Poetik ausgehende Gegenströmung der Diltheyschen Gedanken, die eine ganz anders geartete Auffassung von Typisierung und Individuation mit sich bringt und damit das Problem des Verstehens hervortreibt.

Dilthey gebraucht, wo er im Zusammenhang der Poetik von »Typus«, »typisch« spricht, diesen Ausdruck ursprünglich in einer viel allgemeineren Bedeutung als der, die oben betrachtet wurde, zunächst etwa in der Weise, wie man häufig im täglichen Leben sagt, es sei etwas ganz »typisch«. Diese beiden Verwendungsweisen dieses Ausdruckes, die eben charakterisierte und die terminologisch strenge, aus der vergleichenden Naturwissenschaft entlehnte, stehen bei ihm zunächst ohne Berührung nebeneinander und erst allmählich bildet sich aus ihrer Vereinigung ein neuer Begriff von Typus, der mit dem begrifflichen Grundgerüst, das in den Schriften seit 1900 erst seine feste Gestalt gewinnt, in engstem Zusammenhang steht. Wurde er auch von Dilthey selbst nirgends prägnant formuliert, so kann er doch eindeutig rekonstruiert werden.

Zum Beleg für den Ursprung der zweiten Verwendungsweise des Ausdrucks »typisch« aus einem alltäglichen Sprachgebrauch sei eine Stelle aus dem Vortrag von 1886 angeführt, wo Dilthey von der Einbildungskraft, die im Dichter wirkt, sagt, daß sie »das Typische, das Idealische hervorbringt. Wir finden schon in Traum und Wahnsinn mit merkwürdiger Regelmäßigkeit an Sensationen und innere Zustände stets bestimmte Bilder gebunden, welche jene Zustände deuten, erklären und darstellen. Eine Art von verküm-

merten Symbolen. Man könnte den Kreis dieser typischen Bilder beschreiben[1]). Reich und doch gesetzmäßig entfalten sich aber in der Menschheit die großen festen Symbole des Mythos, der Metaphysik, der Poesie. Und wenn das Leben dieser Erde erstarrte und irgendwo entstände neue Menschheit aus denselben Keimen: es würde wieder dieselbe beschränkte Zahl von Motiven, Situationen und Typen entstehen; das Wesenhafte von Faust, Richard, Hamlet, Don Quichote müßte sich wiederholen«[2]). Diese Charakteristik des **Typischen als des Wesenhaften** wird weitergeführt in der Poetik, wobei die Tendenz zur terminologischen Ausgestaltung und Verfestigung dieses Ausdruckes hervortritt: »Die Kategorie des Wesenhaften ..... bezeichnet zunächst den Inbegriff der Züge, in dem innere Lebendigkeit die Bedeutung eines Gegenstandes erfaßt. So bringt der Dichter vom Gefühl aus das Wesenhafte im Singularen oder das Typische hervor«[3]). Den Vorgang, in dem dieses aus den »oft krausen Zügen der Wirklichkeit« ausgesondert wird, hat er vorher zu beschreiben versucht[4]): »Bilder und ihre Verbindungen werden von den Gefühlen aus transformiert .... inmitten des Getriebes von .... Prozessen, welche beständig an unserem Erfahrungskreis wirken, ja von dem ganzen erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens aus ..... Bilder und ihre Verbindungen überschreiten daher wohl die gemeinen Erfahrungen des Lebens; aber was so entsteht, das repräsentiert diese Erfahrungen, lehrt sie tiefer begreifen und näher ans Herz ziehen«. Denn »das Singuläre als solches ist nicht das Packende«. Es ist »noch mit Zügen vermischt, welche vom Leser oder Hörer nicht ohne Anstoß nachgebildet werden können und daher abstoßen«. Es muß verallgemeinert, das Zufällige ausgesondert, das für das Lebensgefühl Wesentliche und Bedeutende herausgehoben werden: »dann haften Herz und Sinn der Leser an den Bildern, welche er hinstellt, weil diese Leser den eigenen Herzschlag hier voller empfinden, weil der tiefste Gehalt ihres eigenen Wesens von diesen Bildern mit umfaßt ist und alles, was als partikular ihnen selbst fremd sein könnte, ausgestoßen«. »Was so von der eigenen Lebendigkeit als für den Zusammenhang eines Lebendigen erforderlich herausgehoben und verknüpft wird, nennen wir das Wesenhafte«. Ihm kommt Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. »Die Allgemeingültigkeit be-

1) Die Psychoanalyse hat das – auf beschränktem Gebiete – versucht und auch tatsächlich das Auftreten gewisser bei allen Völkern in Märchen und Mythen wiederkehrender Symbole nachgewiesen.

2) G. S. VI, 101. 3) ibid. S. 188. 4) ibid. S. 185 f.

deutet, daß jedes fühlende Herz das Werk nachbilden und genießen kann«, die Notwendigkeit, »daß der in einer Dichtung bestehende Zusammenhang so zwingend für den Auffassenden ist, wie er für den schaffenden Künstler war«. »Wir bezeichnen das so aus dem Wirklichen herausgehobene Wesenhafte als das Typische«. Die Typen »enthalten also zunächst in sich eine Steigerung des Erfahrenen, aber nicht in der Richtung einer leeren Idealität, sondern in der einer Repräsentation des Mannigfaltigen in einem Bildlichen, dessen mächtige und klare Struktur die geringeren und gemischten Erfahrungen des Lebens nach ihrer Bedeutung verständlich macht. Und zwar ist in dem dichterischen Werke alles typisch«.

So gibt die Kunst keineswegs bloße Nachbildungen des menschlichen Lebens. Vielmehr ist das typische Sehen und Darstellen »ihr Kunstgriff, im Tatsächlichen die Regel des Geschehens zu geben. So enthält sie eine Anleitung zu sehen«[1]). Es ergibt sich hier also als weiteres Merkmal des Typus, daß er Regel, Norm ist. Das wird durch folgendes Beispiel erläutert: »Ich betrachte einen Schlittschuhläufer oder eine Tanzende. Die Angemessenheit der Bewegungen ist für mich untrennbar mit der Auffassung derselben verbunden. Ich verbinde diese Bilder mit den verwandten Erinnerungsbildern unter dem Gesichtspunkt ihrer Angemessenheit und Vollkommenheit. Die Sachvorstellungen kann ich hier nur durch Anstrengung und Übung von den Wertvorstellungen trennen. So entsteht für jeden Teil menschlicher Lebensäußerungen ein Typus ihrer angemessenen Ausführung. Derselbe bezeichnet ihre Norm, wie sie zwischen den Abweichungen nach beiden Seiten liegt. So repräsentiert nun eine typische Lebensäußerung eine ganze Klasse. Das ist der nächste Sinn, in welchem wir den Begriff des Typischen anwenden. Indem ich nun aber diejenigen Züge eines solchen Typus, welche das Regelhafte der ganzen Gruppe ausdrücken, betone oder gleichsam mit stärkeren Strichen verzeichne, kann ich weiter auch das in diesen Linien Herausgehobene als Typus bezeichnen. Der Begriff des Typus bezeichnet dann also das herausgehobene Gemeinsame«[1]). In diesem Sinne spricht man z. B. auch in der Medizin vom »typischen Verlauf« einer Krankheit. Und wenn nun gleich hinzugefügt wird »In diesem Sinne gibt Shakespeare Typen der Leidenschaften. In ihm sind die vier Temperamente genial gesehene Typen der physisch bedingten Gemütsanlagen«, so scheint es, daß sich nun der Begriff des Typus doch wieder dem im vorigen Paragraphen umgrenz-

1) Beiträge, G. S. V, 279.



ten nähert, denn gerade die vier Charaktertypen waren doch dort angeführt worden als auf quantifizierendem Wege bestimmbare Abwandlungen der Grundstruktur des Seelischen.

Auch eine andere Erwägung legt diese Vermutung nahe: das eben angeführte Beispiel vom Schlittschuhläufer läßt erkennen, daß das typische Sehen »gar nicht ein Ergebnis der Kunstentwicklung, sondern jedem künstlerischen Darstellen von der Lebenserfahrung her eigen« ist. Denn es zeigt sich ja, daß nicht nur etwa an der Marmorstatue eines Schlittschuhläufers das Normhafte zu sehen ist, sondern daß die Beziehung auf die Norm schon in der alltäglichen Apperzeption, bis zu gewissem Grade wenigstens, liegt. Ist so das typische Sehen schon in der gewöhnlichen Lebenserfahrung zu Hause, so wird es von da aus gleichmäßig in die Kunst und in die Wissenschaft übergehen und dort wirksam sein, und zwar kann es dann ganz allgemein aufgefaßt werden als »das Mittel für die Darstellung des Gleichförmigen, der Wiederkehr von Unterschieden, Abstufungen und Verwandtschaften«. Und es wird in analoger Weise dann ebensogut in der Naturhistorie angewandt wie in der Kunst und schließlich in den Geisteswissenschaften: »Wenn die Begriffe, in deren Anordnung die wissenschaftliche Klassifikation die Individuation zu erfassen sucht, entweder Substanzen, wie Pflanzen und Tiere, oder prädikative Bestimmungen, wie Krankheiten oder Verbrechen oder Leidenschaften, bezeichnen, dann auch prädikative Bestimmungen, wie sie in Lebensverhältnissen und Schicksalen liegen, so umfaßt auch das typische Wahrnehmen der darstellenden Kunst, da es dieselbe Aufgabe zu lösen hat, gleichmäßig das Typische an Personen, Zuständen, Verhältnissen und Schicksalen. Es ermöglicht der Poesie Erfahrungen zu verdichten und gedanklich zu durchdringen, so daß sie einen lebenserfahrenen Mann befriedigen kann« [1]).

So scheint tatsächlich die Entwicklung des Begriffes des Typus, soweit er auf das Gebiet der Kunst angewendet wurde, allmählich dazu geführt zu haben, daß er sich, anfangs bloß ganz vage bestimmt, auch hier schließlich die ganz scharf umrissene Bedeutung des entwicklungsgeschichtlich-biologischen Typusbegriffes aneignete, in der er, auf anderen Gebieten angewandt, Dilthey schon von vornherein geläufig war. Dieser Gedanke wird um so plausibler, wenn man bedenkt, daß es überall ein vergleichendes Verfahren sein soll, in dem diese Typen gewonnen werden, in diesem Falle eine »vergleichende Psychologie«, welche die individuellen Differenzen

1) Beiträge, G. S. V, 280.

zum Thema haben soll, und daß Dilthey wiederholt betont, daß nur in solchem vergleichenden Verfahren Individualität in ihrer Eigenart erkannt werden kann, und wenn man ferner bedenkt, daß dieses vergleichende Verfahren ursprünglich in den Naturwissenschaften heimisch war und von da auf die Geisteswissenschaften allererst übertragen wurde: »Gattung, Art, Typus, Milieu, innere Form, Struktur – diese und andere Begriffe wurden von dem naturwissenschaftlichen Denken geschaffen und in den Geisteswissenschaften benutzt«[1]). Das stellt Dilthey fest in der Abhandlung, wo er abschließend die Funktion des Typischen in der Kunst zeichnet. Und was schon früher aus dieser Abhandlung an Stellen über Individuation zitiert wurde, scheint diese Ansicht zu bestätigen.

Indessen würde eine solche Auffassung doch zu großen und unlöslichen Schwierigkeiten führen: an derselben Stelle machen sich auch Gesichtspunkte geltend, die zeigen, daß der Begriff des Typus hier doch in einem durchaus anderen Sinne verstanden werden muß und demgemäß auch die eben zitierten Ausführungen aufzufassen sind.

§ 13. Kritik der Auffassung des Typus als einer objektiven Kategorie.

Die Beschreibung des Typischen in der Poetik läßt erkennen, daß es mit dem Bedeutsamen (in dem früher umrissenen Sinne) zusammenfällt: die wesenhaften Züge des Lebens, diejenigen, die uns etwas von seiner »Natur« offenbaren, eben die sind es, die dort als das Bedeutsame geschildert wurden[2]). Und wenn wir des Zusammenfallens dieser Bestimmungen gewahr werden, so ergibt sich sogleich der grundlegende Unterschied dieses Begriffes des Typus, wie er schon damals 1887 von Dilthey eingeführt wird, gegenüber jedem naturhistorischen. Denn wenn die Bedeutsamkeit eines Zuges meines Erlebens aus der Beziehung zum Ganzen des Lebens erwächst, oder korrelativ, wenn die Bedeutsamkeit eines Begegnisses darin beruht, daß es in einer für mich einsichtigen zentralen Beziehung zur Ganzheit meines Lebens steht, so ist doch Bedeutsamkeit zunächst etwas in meinem eigenen Erleben und nur in ihm Auftretendes und sich hier originär Gebendes. Wenn nun aber das Typische und das Bedeutsame zusammenfällt und wir anderseits von Typus, Typischem auch dort sprechen, wo mir etwas zunächst objektiv gegenübersteht, von typischen Charaktermerkmalen einer Person usw., ja wenn die Menschen objektiv nach Typen eingeteilt

1) Beiträge, G. S. V, 309. 2) Vgl. vorne S. 36f.



werden, so erhebt sich doch hier die Frage: **wie gelangen wir zu solcher objektiven Typisierung?** In der Naturwissenschaft würde man bei ihrer Beantwortung auf keine weiteren Schwierigkeiten stoßen, ja sie ist so selbstverständlich, daß dort gar nicht die Frage gestellt zu werden braucht. Dem Naturforscher sind die verschiedenen Tiere oder Pflanzen in der Wahrnehmung gegeben, er kann sie nebeneinander stellen, in Hinsicht auf ihre Merkmale vergleichen und dann ergibt sich alles Weitere von selbst. Die Gesichtspunkte herauszustellen, nach denen sie dann eingeteilt, typisiert, klassifiziert werden, ist Sache der speziellen naturwissenschaftlichen Methodenlehre und bietet keine prinzipiellen Schwierigkeiten. Es sind prinzipiell lauter wahrnehmungsmäßig gegebene Merkmale, eindeutig und objektiv bestimmbar, nach denen die Einteilung erfolgt.

Man könnte nun einwenden. Hier wäre das auch nicht prinzipiell anders. Nur seien es eben diesmal keine äußeren, sondern Charaktermerkmale, nach denen eingeteilt wird, und daß dabei gar keine so große Schwierigkeit vorliege, das bewiesen doch die zahlreichen Bücher, die über solche Dinge geschrieben wurden.

Es ist aber zu bedenken: jede solche Einteilung nach Charaktertypen setzt schon das Verstehen voraus. Charakterunterschiede »nehme« ich nicht so einfach »wahr«, wie Unterschiede äußerer Merkmale. Es gibt doch keinen anderen Weg, sich der fremden Innerlichkeit, den Charaktereigenschaften eines anderen zu nähern, als das Verstehen, und alle die Rätsel, die in ihm liegen, müssen zuvor gelöst sein, wenn klar werden soll, was hier Typisierung bedeutet. Jener Aufweis einer objektiven Typisierung und die objektive Beschreibung der Individuation setzen also schon die Lösung des Problems des Verstehens voraus und können daher zu ihr nichts beitragen, ja sie verhindern, daß es überhaupt gesehen wird. Denn sie setzen voraus, daß ich den Typus irgendwie im voraus habe als ein frei Verfügbares für meine Betrachtung und daß ich dann den jeweils begegnenden Menschen ihm zuordnen kann.

Aber hier liegt eben die Schwierigkeit: ich muß ihn schon, bis zu gewissem Grade wenigstens, verstehen, wenn ich ihn einem Typus zuordnen soll; gerade dieses Auffinden seiner eigentümlichen Charaktermerkmale ist das Verstehen und im Vergleich dazu die Möglichkeit, ihn dann in eine Klasse einzuordnen, höchst nebensächlich. Es ist hier durchaus anders als bei der naturhistorischen Typisierung; in ihr stehe ich wahrnehmend, in rein theoretischer Betrachtung den Objekten gegenüber; hingegen ist das Verstehen dadurch charakterisiert, daß es ein Nachbilden ist aus dem Zusammenhang meines

ganzen Lebens heraus, so wie er in der Selbstbesinnung in seiner Bedeutsamkeit mir gegenwärtig ist. Ich stehe also dem zu Verstehenden nicht in der gleichen Weise frei gegenüber wie dort, so daß ich, wann und wo immer ich eine Beobachtung machte, wenn ich mich nur in das interesselose reine Betrachten versetzte, zu demselben Resultat kommen müßte, sondern ich bin gebunden durch das, was ich selbst bin und erfahren habe, und wenn Verstehen Verstehen des fremden Zusammenhanges in seiner Bedeutsamkeit ist, so setzt es voraus, daß in ihm eine analoge Strukturbeziehung wie in dem meinigen aufweisbar ist. »Dieses innere Verhältnis, das die Transposition ermöglicht, bildet sonach die Voraussetzung aller hermeneutischen Regeln..... Es gibt keinen wissenschaftlichen Prozeß, welcher dieses lebendige Nachbilden als untergeordnetes Moment hinter sich zu lassen vermöchte. Hier ist der mütterliche Boden, aus dem auch die abstraktesten Operationen der Geisteswissenschaften immer wieder ihre Kraft ziehen müssen. Nie kann hier Verstehen in rationales Begreifen aufgehoben werden« [1]). Demgemäß muß, wenn das Typische der Menschen ihr seelischer Zusammenhang ist, so wie er in seiner Bedeutsamkeit im Verstehen erfaßt wird, auch der Begriff des Typus seine endgültige Bestimmung erfahren, durch die seine Eigenart als einer spezifisch »geschichtlichen Kategorie«, als des »Schlüssels, der die feinsten und schwierigsten Schlösser öffnet« [2]), klar hervortritt.

§ 14. Der Typus als geschichtliche Kategorie und seine Bildung vom »Konvergenzpunkt« her.

Die Art, wie im Verstehen ein Typus gebildet wird, verdeutlicht Dilthey an einem Beispiel: »Die älteren Maler strebten, die bleibenden Züge der Physiognomie in einem idealen Moment, der für dieselben am meisten prägnant und bezeichnend ist, zu sammeln. Möchte nun eine neue Schule den momentanen Eindruck festhalten, um so den Eindruck des Lebens zu steigern: so gibt sie die Person an die Zufälligkeit dieses Momentes hin und auch in diesem findet ja eine Auffassung des Inbegriffs von Eindrücken eines gegebenen Momentes unter der Einwirkung des erworbenen seelischen Zusammenhanges statt; eben in dieser Apperzeption entspringt die Verbindung der Züge von einem gefühlten Eindruckspunkt aus, welcher Auslassungen und Betonungen bedingt: so entsteht ein Momentbild ebenso der Apperzeptionsweise des Malers als des Gegenstandes, und jede Bemühung, zu sehen ohne zu apperzipieren, so gleichsam

1) Beiträge, G. S. V, 278. 2) Yorck an Dilthey, Briefwechsel, S. 191.



das sinnliche Bild in Farben auf einer Palette aufzulösen, muß mißlingen. Was noch tiefer führt, der Eindruckspunkt ist schließlich durch das Verhältnis irgendeiner Lebendigkeit zu der meinigen bedingt, ich finde mich in meinem Lebenszusammenhang von etwas Wirkendem in einer anderen Natur innerlich berührt; ich verstehe von diesem Lebenspunkt aus die dorthin konvergierenden Züge. So entsteht ein Typus. Ein Individuum war das Original; ein Typus ist jedes echte Porträt, geschweige denn jede Gestalt in einem Figurengemälde«[1]). In diesem Zusammenhang ist auch zu begreifen, was Dilthey vom Verstehen des geschichtlichen Helden sagt: »Der eigenste Zugang zu ihm ist der subjektivste. Denn die höchste Möglichkeit, das Gewaltige in ihm zu erfassen, liegt in dem Erlebnis seiner Wirkungen auf uns selbst, in der fortdauernden Bedingtheit unserer eigenen Lebendigkeit durch ihn. Der Luther Rankes, der Winkelmann Goethes, der Perikles des Thukydides sind aus einem solchen Verhältnis von Lebensmacht eines Helden hervorgegangen«[2]).

Der Begriff des Typus hat hier einen ganz neuen Inhalt bekommen. Es ist nicht mehr die Rede von einem Allgemeinen, auf das wir als auf einen übergeordneten Klassenbegriff oder eine Grundform von Abwandlungen im Verstehen zurückbezogen wären, sondern Typus ist hier dasjenige, was an der fremden Individualität überhaupt verstehbar ist, es ist ganz allgemein die Art und Weise, wie mir fremdes Dasein in der verstehenden Auffassung gegeben ist. Denn was hier an einem eingeschränkten Beispiel gezeigt wurde, hat doch offenbar seine ganz allgemeine Bedeutung. Das künstlerische Darstellen des fremden Individuums als Typus ist nichts anderes als der Ausdruck des Erlebnisses, in dem dieses gegeben ist, und so bestätigt sich hier, was schon vorhin gesagt wurde, daß das typische Sehen der künstlerischen Erfahrung von der Lebenserfahrung her eigen ist. Schon im ersten vorläufigen Auffassen fremder Individualität typisiere ich sie. Freilich ist dann Typus nichts mehr, was erst durch umständliche Methoden entdeckt werden müßte, zu dessen Entdeckung es eines lange Zeit hindurch wissenschaftlich geschulten Auges bedürfte, sondern es ist mir bereits in jenem allerunmittelbarsten Erleben gegeben, in dem ich fremde Individualität im alltäglichen Umgang verstehe. Und wenn Verstehen dasjenige Verhalten ist, in dem ich von einem in sinnlicher Wahrnehmung gegebenen Äußeren zurückgehe in ein Inneres, das sich darin aus-

1) Beiträge, G. S. V, 282. 2) ibid. S. 278.

drückt, so wird der Typus als Ausdruck in einem ganz bestimmten und noch genau zu umschreibenden Sinne anzusprechen sein. Denn gegeben ist mir fremde Individualität als solche, sofern sie sich ausdrückt und der Ausdruck von mir verstanden ist. Eine genauere Aufklärung dieses Verhältnisses kann allerdings erst später (im 4. Abschnitt) erfolgen und ineins damit die endgültige Präzisierung des Begriffes des Typus.

Hier mußte nur gezeigt werden, in welcher Weise an das Problem des Verstehens herangegangen werden soll. Mit dem Aufweis der Tatsache des Konvergenzpunktes hat es eine gewisse vorläufige Lösung gefunden, freilich nicht in dem Sinne, daß auf Grund einer »Theorie« das Verstehen nach seiner Möglichkeit erklärt wurde; sondern auf die Frage, wie ist es möglich, daß ich in meinem eigenen individuellen Zusammenhang fremdes Erleben in seiner Bedeutsamkeit nachbilden kann, ist mit einem einfachen Hinweis erwidert: es gibt einen »Konvergenzpunkt«, von dem aus der Eingang in eine fremde Individualität sich erschließt. Und setzt alles Verstehen dieses innerliche »Berührtwerden« voraus, so ergibt sich dann in weiterer Konsequenz: ich kann nur verstehen, was in meinem eigenen Erlebniszusammenhang lebendig ist, und in diesem Sinne beruht alle Geschichte, überhaupt alles geisteswissenschaftliche Tun auf einem »Lebensverhältnis«, ist eine Art »Kraftübertragung«[1]) und nicht ein rein theoretisches Verhalten. Ob ich im Verstehen fremde Individualität, so wie sie »an sich« ist in irgendeinem objektivistischen Sinne, erfasse, von einem »objektiv« Seienden Kenntnis nehme, ob die Verständlichkeit des Ausdruckes fremden Lebens, die Möglichkeit also, daß es einen Konvergenzpunkt gebe, auf irgendwelchen objektiv feststellbaren inneren Verwandtschaften der Individuen untereinander beruht, darüber ist mit diesem Aufweis noch gar nichts behauptet. Es ist ganz einfach beschrieben, wie das Verstehen vor sich geht und wie in ihm ein Typus entsteht.

Das ist die bedeutsame Wandlung, die im Begriffe des Typus sich hier vollzogen hat, daß gar nicht mehr von ihm als einem objektive Unterschiede der Menschen Konstituierenden die Rede ist, sondern daß mit seiner Beschreibung nichts gesagt sein will als: indem ich verstehe, typisiere ich. Ob die objektive Einteilung der Menschen nach Typen von den und den Merkmalen, gründend in den und den quantitativen Unterschieden usw. richtig ist oder nicht, das bleibt damit ganz dahingestellt. Dilthey hat die quantifizie-

1) Anmerkung Diltheys zu einem Briefe Yorcks; Briefwechsel S. 155.



rende Theorie der Individuation später nicht aufgegeben, er bemerkt auch noch einmal gelegentlich im Entwurf zur »Entstehung der Hermeneutik«, daß »dieselben Funktionen und Bestandteile in allen Individualitäten sind und nur durch die Grade ihrer Stärke sich die verschiedenen Menschen unterscheiden«[1]), und auch in der Fortsetzung des »Aufbaues« wird diese Theorie noch einmal erwähnt[2]). Aber für seine Formulierung der »Aporien des Verstehens« ist das ganz belanglos und wird dort nicht irgendwie herangezogen. Und wenn die leitende Frage dieser Untersuchung die ist: wie ist nach Dilthey Verstehen möglich als ein Vorgang, in dem ein objektiv gültiges Wissen von der geistigen Welt erlangt wird, so kann die Antwort, die hier gesucht wird, nicht in dem Sinne ausfallen, daß für oder gegen eine Hypothese Stellung genommen wird, die aus objektiven Feststellungen über Gleichheit der Individuen usw. die Möglichkeit des Verstehens zu erklären sucht, sondern es kann einzig und allein ihre Leistung sein, zu beschreiben, wie das Verstehen vor sich geht, was in phänomenologischer Analyse von diesem Vorgang zu sehen ist und insbesondere wieweit das, was Dilthey an Beschreibungen gibt, wirklich phänomenologisch gesehen und was davon als Theoretisierung abzuscheiden ist. Denn wenn er immer wieder auf objektive Feststellungen über Gleichheit der Menschen, auf die quantifizierende Theorie usw. zurückkommt, so bedeutet das, daß er nie ganz konsequent die hermeneutisch-transzendentale Betrachtung des Verstehens durchgeführt hat, daß die objektivistische Gegenströmung bei ihm nie ganz ihre Bedeutung verloren hat.

§ 15. Fortsetzung: Der Typus als Repräsentation und Stufe der gegenständlichen Erfassung des Lebens.

Bisher wurde an Zügen zur Charakterisierung des Typischen folgendes gewonnen: Es fällt zusammen mit dem Bedeutsamen und wird somit beschrieben

1. als das Wesenhafte,
2. ist es das Allgemeingültige und Notwendige,
3. Norm, Regelhaftes,
4. das mehreren Individuen Gemeinsame und dem entspricht, daß es zwischen ihnen einen Konvergenzpunkt bildet.

Indem wir diese Bestimmungen aneinander halten, ergibt sich, daß mit dem Aufweis der Tatsache des Konvergenzpunktes das

1) G. S. V, 334. 2) G. S. VII, 213.

Problem des Verstehens noch keineswegs völlig geklärt ist. Gefragt ist nach der Möglichkeit allgemeingültigen Wissens von meinen Erlebnissen in ihrer Bedeutsamkeit; diese muß aber — so scheint es zunächst — dadurch noch nicht garantiert sein, daß ich in fremdem Erleben etwas mit dem meinigen Gemeinsames finde — ja noch mehr: fremdes Erleben ist mir nur in seinem Ausdruck gegeben und ihn verstehe ich durch Nachbildung in meinem eigenen individuellen Zusammenhang; in ihm muß selbst schon Allgemeingültigkeit enthalten sein, wenn überhaupt so etwas wie Gemeinsamkeit mit fremdem Erleben möglich sein soll.

Die Schwierigkeit, die darin liegt, hat Dilthey in dem Entwurf zur Umarbeitung der Poetik von 1894[1]) entwickelt und ihre Auflösung führt zu einer weiteren fundamentalen Bestimmung des Typischen, die den Zusammenhang der bereits angeführten Bestimmungen erst erhellen und die Analyse des Verstehens weiter fördern wird. Für die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des Konvergenzpunktes im Verstehen ergibt sich nämlich folgende »Antinomie«: das einzelne Erlebnis, wie es in seinem individuellen Lebensverlauf darin ist, wurde charakterisiert als Realität und »das Reale ist irrational«, Notwendigkeit aber und damit ineins Allgemeingültigkeit weist auf einen rationalen, verstehbaren Zusammenhang hin. In dieser »Antinomie« scheint nichts zu liegen als die uns von vornherein leitende Frage des Verstehens — wie kann ich in meinem eigenen individuellen Zusammenhang einen fremden nachbilden — in einer besonderen Zuspitzung. Und wir nähern uns ihrer völligen Beantwortung, wenn wir die an dieser Stelle gegebenen Erläuterungen weiter heranziehen. Die Auflösung dieser »Antinomie«, heißt es dort, erfolgt durch den Begriff der Bedeutsamkeit. Sie ist »Idealität« und wird gegenübergestellt dem »Partikularen« als dem »Fremden«, das »als solches abstößt«. »Die Be- Befriedigung, die ein Kunstwerk hervorruft, ist . . . davon abhängig, daß das in ihm Enthaltene in das eigene Leben durch seinen Charakter von Allgemeingültigkeit und innerer Notwendigkeit als für dasselbe bedeutsam eingeht«. Aber das individuelle Erleben, in dem einzig und allein ein solches Aneignen als nachbildendes Verstehen vor sich gehen kann, ist als solches immer mit Partikularität behaftet. Daher kann in ihm das Allgemeingültige und Notwendige nur in Form der Vertretung enthalten sein. Und das ist die Bestimmung, die hier dem Typischen hinzugefügt wird: es ist »Ver-

1) G. S. VI, 309 f.

tretung des Allgemeinen und Notwendigen in der partikularen Aneignung im erworbenen Zusammenhang«. »Dieser erworbene Zusammenhang geht von den Eindrücken bis zu den sittlich bestimmten Handlungen und muß so als Ganzes repräsentiert sein« — ein Satz, der ohne weiteres aus dem bereits abgeleiteten vom Gegenwärtigsein des gesamten Zusammenhanges im einzelnen Erlebnis und damit in jedem Erlebnis des verstehenden Nachbildens folgt. Repräsentiert ist er natürlich nicht in seiner individuellen Partikularität, sondern sofern er in sich ein allgemeingültig Bedeutsames realisiert, in seinem Ablauf auf Gestaltung des Erlebens im Sinne der Bedeutsamkeit hin tendiert: das liegt, wie gezeigt, im Begriffe seiner Entwicklung, daß das Erleben auf eine sich steigernde bewußte Aneignung dieses Zusammenhanges gerichtet ist, um der Bedeutsamkeit seines einzelnen Momentes gewahr zu werden. So wird diese Vertretung möglich, »weil tatsächlich alles Lebensgefühl, der Lebensprozeß, die Gestalt alles Lebendigen teleologisch ist«[1]).

Darin, daß das Leben im Verstehen Typen hervorbringt als Repräsentation einer allgemeingültigen Bedeutsamkeit, kommt also nichts anderes zum Ausdruck als der Prozeß der Selbstbesinnung, in dem es zu objektivem Wissen von seinem Zusammenhang in seiner Bedeutsamkeit zu gelangen strebt. Es ist nichts anderes als eine der Weisen, in denen das Leben sich selbst gegenständlich wird, und es ist hier der Ort, wieder an die früheren Ausführungen anzuknüpfen, in denen dieser Vorgang des Sichselbstgegenständlichwerdens des Lebens, von dem unmittelbaren Innehaben des Erlebnisses aus bis zu seiner denkenden Bearbeitung in der Selbstbesinnung, schon bis an den Punkt beschrieben wurde, an dem gezeigt werden konnte, daß die Explikation der Erlebnisse im »schweigenden Denken« noch nicht zu einem objektiven Wissen von ihnen in ihrer Bedeutsamkeit führen kann, sondern daß ein solches erst durch die Erhebung in die Sphäre der Ausdrücklichkeit und korrelativ durch das Verstehen fremden Lebens in seinen Äußerungen erlangt wird. Mit dem Begriff der Repräsentation ist also ein ganz allgemeines Verhältnis bezeichnet: *indem das Leben für sich selbst gegenständlich wird, ist es repräsentiert.* Das Gegenständlichwerden ist eine Leistung des Denkens als gegenständlichen Auffassens und seinen verschiedenen Stufen entspricht die »Linie der Repräsentationen«, die vom Erlebnis ausgehen »bis zu der Ordnung der Begriffe, in der es denkend aufgefaßt wird«[2]), und zwar stellt der

1) a. a. O. 2) Aufbau, G. S. VII, 139.

Typus eine der Stufen der Repräsentation dar und kann dann in einem noch näher zu umschreibenden Sinne[1]) als **bildliche** Repräsentation bezeichnet werden[2]).

Diese Linie der Repräsentationen, wie sie vom Denken als gegenständlichem Erfassen hervorgebracht werden, hat **Dilthey** im Aufbau ausführlich besprochen. An die dort gegebene Beschreibung haben wir uns anzuschließen, um dann sogleich Fragen zu erörtern, die sich daraus ergeben. Für die unterste Stufe, die primäre Leistung der Explikation des Gegebenen im »schweigenden Denken«, ist auf die frühere Darstellung zu verweisen[3]). »Die Gegebenheit des sinnlich Wahrgenommenen oder Erlebten geht in eine weitere Bewußtseinsstufe in der erinnerten Vorstellung über. In ihr vollzieht sich eine weitere Leistung des gegenständlichen Auffassens und dieser Leistung entspricht ein besonderes Verhältnis des neuen Gebildes zu seiner Grundlage. Dies Verhältnis der erinnerten Vorstellung zum sinnlich Aufgefaßten und zum Erleben ist das des **Abbildens**. Denn die freie Beweglichkeit der Vorstellungen ist im Bereich des gegenständlichen Auffassens durch die Intention der Angleichung an die Wirklichkeit eingeschränkt, und alle Arten der Vorstellungsbildung bleiben durch die Richtung auf Wirklichkeit bestimmt. In dieser Richtung entstehen Totalvorstellungen und Allgemeinvorstellungen und bereiten eine neue Stufe des Bewußtseins vor. Diese neue Stufe tritt im **diskursiven Denken** auf«. Es ist »an den Ausdruck gebunden, vor allem an die Sprache. Hier besteht die Beziehung von Ausdruck zu Ausgedrücktem, durch welche aus den Bewegungen der Sprachorgane und den Vorstellungen ihrer Erzeugnisse Sprachformen werden. Die Beziehung zu dem in ihnen Ausgedrückten gibt ihnen ihre Funktion. Sie haben nun als Bestandteile des Satzes eine Bedeutung, während der Satz selbst einen Sinn hat. Die Richtung der Auffassung geht von Wort und Satz zu dem Gegenstande, den sie ausdrücken. Damit entsteht die Beziehung

---

1) Vgl. unten § 29.

2) Wenn wir hier beim Typus von Repräsentation und nicht von Vertretung sprechen, so folgen wir damit dem Gebrauche dieser Termini, wie er von **Dilthey** im Aufbau fixiert wurde. Er schränkt dort (S. 127) die Rede von Vertretung auf die Repräsentation des Erlebnisses in den durch das diskursive Denken hervorgebrachten Formen des Urteils, bzw. des Begriffes ein, während Repräsentation der umfassende Titel bleibt, der jederlei Vergegenständlichung des Erlebnisses durch das Denken (schweigendes und diskursives) unter sich befaßt. In den oben zitierten Stellen aus früherer Zeit wurden noch beide Termini ununterschiedlich gebraucht.

3) Vgl. § 8, S. 31 ff.



zwischen dem grammatischen Satz oder dem Ausdruck durch andere Zeichen und dem Urteil, das alle Teile des diskursiven Denkens hervorbringt«. In ihm wird »ein Sachverhalt von einem Gegenstande ausgesagt. Darin liegt schon, daß von einem Abbilden des Gegebenen oder Vorgestellten hier nicht die Rede ist«. »Es entsteht vielmehr zwischen dem Urteil und den bisher dargelegten Formen des gegenständlichen Auffassens ein neues Verhältnis. Dies Verhältnis zeigt zwei Seiten. Die Zweiseitigkeit in ihm ist dadurch bestimmt, daß das Urteil einerseits in dem Gegebenen fundiert ist, anderseits aber das, was in diesem nur implicite, nur als erschließbar enthalten ist, expliziert. In der ersteren Beziehung entsteht das Verhältnis der Vertretung. Das Urteil vertritt durch Denkbestandteile, die den Anforderungen des Wissens durch Konstanz, Klarheit, Deutlichkeit und durch feste Verbindung mit Wortzeichen entsprechen, die im Gegebenen enthaltenen Sachverhalte. Von der anderen Seite angesehen, realisieren die Urteile die Intention des gegenständlichen Auffassens, von dem Bedingten, Partikularen und Veränderlichen aus sich den Grundverhältnissen der Wirklichkeit zu nähern« [1]).

§ 16. Repräsentation als Seinsweise von Erlebnissen.

Wenn alle diese Stufen des gegenständlichen Auffassens unter den Begriff der Repräsentation fallen und anderseits vorhin Repräsentation als eine Bestimmung des Typus in Anspruch genommen wurde, der seinerseits auch als Erlebnisausdruck bezeichnet worden war, so ist damit anscheinend im Begriffe der Repräsentation Widersprechendes vereinigt und seine Einheitlichkeit aufgehoben. Nämlich

1. soll Repräsentation eine Bestimmung sein, die einem Phänomen des Ausdruckes zukommt, und

2. fallen unter den Begriff der Repräsentation auch Erlebnisse, die als primäre, vor der Ausdrücklichkeit des diskursiven Denkens liegende Denkakte bezeichnet wurden, wie die Vorgänge, in denen ein Gegebenes im »schweigenden Denken« expliziert oder in der Erinnerungsvorstellung »abgebildet« wird. Alle diese Vorkommnisse haben doch zunächst nichts mit Ausdruck zu tun, und wenn der Typus als Ausdruck ebenso wie die Erinnerungsvorstellung, die doch in sich noch gar nichts von Ausdrücklichkeit beschließt, beide unter dem Titel »bildlicher Repräsentation« zusammengenommen

1) Aufbau, G. S. VII, 125.

werden sollen, was gibt dazu den Anlaß? Die Frage wird aber nicht nur für den Typus, sondern für Ausdruck ganz im allgemeinen zu stellen sein, nachdem es noch gar nicht geklärt ist, in welchem Verhältnis diese beiden Begriffe zueinander stehen.

Es erhebt sich angesichts dieser Schwierigkeit zunächst das Bedenken, daß Dilthey den Terminus Repräsentation überhaupt nicht in einheitlicher Bedeutung gebraucht; aber wenn seine Bedeutung eine einheitliche ist und dann in gleicher Weise die Bestimmung »Repräsentation« dem Typus und den primären Denkformen zukommt, so steht von vornherein das eine fest, daß sie nicht — wenigstens nicht primär — eine speziell den Phänomenen der Ausdrücklichkeit zugehörige Bestimmung ist, also dem Typus nicht qua Ausdruck zukommen kann.

Genauer betrachtet ist viererlei in Frage:

1. Hat der Begriff der Repräsentation überhaupt eine einheitliche Bedeutung und wie ist sie zu umschreiben?

2. Wenn er eine solche hat, inwiefern kann dann vom Typus als Repräsentation gesprochen werden?

3. Wie hängt die Bestimmung des Typus als Repräsentation mit seiner Charakteristik als Ausdruck zusammen und wie ist überhaupt das Verhältnis von Typus und Ausdruck im weitesten Umfange genommen? Und schließlich

4. wie muß Ausdruck im weitesten, allgemeinsten Sinne gesehen werden, damit an ihm der Charakter der Repräsentation hervorspringt?

ad 1. Zur Beantwortung dieser Frage ist von der Funktion des gegenständlichen Auffassens auszugehen. Es ist gerichtet »auf Erfassung dessen, was ist«, der »Wirklichkeit«, und stellt einen Zusammenhang von Leistungen dar, die auf dieses Ziel hinstreben. In ihnen werden die Repräsentationen hervorgebracht. Es ist also zu fragen, in welcher Richtung die Erlebnisse des gegenständlichen Auffassens charakterisiert sind, wenn sie als Repräsentationen bezeichnet werden.

Von Repräsentation war im Bereiche des gegenständlichen Auffassens in mehrfacher Beziehung die Rede: Explikation, abbildliche Erinnerung, Urteil — all das fiel darunter, als Weisen des gegenständlichen Auffassens: »Ohne daß der Gegenstand zu wechseln braucht, ändert sich die Art und Weise des Bewußtseins, in der er für uns da ist, wenn man von Anschauung zur Erinnerung oder zum Urteil übergeht. Die ihnen gemeinsame Richtung auf denselben



Gegenstand verbindet sie zu einem teleologischen Zusammenhang. In demselben haben nur diejenigen Erlebnisse eine Stelle, welche in der Richtung auf Erfassung dieses bestimmten Gegenständlichen eine Leistung vollziehen. Von diesem teleologischen Charakter des hier vorliegenden Zusammenhanges ist der Fortgang innerhalb desselben von Glied zu Glied bedingt. Solange das Erlebnis noch nicht erschöpft oder die in den Einzelanschauungen stückweise und einseitig gegebene Gegenständlichkeit noch nicht zu voller Auffassung und vollständigem Ausdruck gekommen ist, besteht immer ein Ungenüge, und dieses fordert weiterzuschreiten..... So fordert eine sinnliche Einzelwahrnehmung immer mehrere, welche die Auffassung des Gegenstandes ergänzen. In diesem Vorgang der Ergänzung ist schon die Erinnerung als eine weitere Form des Auffassens erforderlich. Sie steht innerhalb des Zusammenhanges des gegenständlichen Auffassens in dem festen Verhältnis zu der Anschauungsgrundlage, daß sie die Funktion hat, diese Grundlage abzubilden, zu erinnern und so dem gegenständlichen Auffassen verwertbar zu erhalten«[1]). Alle diese Formen der Repräsentation sind also »dadurch als Stufen in einem Zweckzusammenhang verbunden, daß in ihnen das Gegenständliche zu immer vollständigerer, bewußterer Repräsentation kommt, die den Auffassungsforderungen des gegenständlichen Erfassens immer besser entspricht und immer mehr die Einordnung des einzelnen Gegenstandes in den primär gegebenen Gesamtzusammenhang ermöglicht«[2]).

Es fallen danach unter den Begriff der Repräsentation nur diejenigen Erlebnisse, die ihre Funktion im Zusammenhang des gegenständlichen Auffassens wirklich erfüllen; es gibt auch Erinnerungstäuschungen usw. als Fehlleistungen; sie sind auszuschalten. So wird die Eigenart des Begriffes der Repräsentation klar: daß er in einigen Fällen, z. B. bei der Erinnerung mit der Abbildung[3]) zusammengestellt werden kann, das ist nicht das Primäre; das, was ihm seine Einheit gibt, ist nicht, daß darunter ein Vergegenwärtigungsbewußtsein verstanden ist. Denn unter den Titel des Vergegenwärtigungsbewußtseins fällt auch eine Phantasie, die sich z. B. an Stelle einer wirklich ihr Ziel treffenden anschaulichen Erinnerung im Zusammen-

---

1) Aufbau, G. S. VII, 128. 2) Studien, G. S. VII, 9.

3) Wenn Dilthey bei der Erinnerung von einem Abbilden spricht, so ist das natürlich eine uneigentliche Rede. Es darf nicht so verstanden werden, als ob ein eigentliches Bildbewußtsein hier vorläge; vielmehr ist dieses in seiner intentionalen Struktur fundamental vom Erinnerungsbewußtsein unterschieden.

hange des gegenständlichen Auffassens einschleicht. Mit anderen Worten, es ist nicht der Gesichtspunkt der intentionalen Struktur, der eine Gruppe von Erlebnissen unter dem Titel der Repräsentation vereinigen läßt; was der Begriff der Repräsentation in erster Linie meint, ist nicht eine bestimmte Art von intentionaler Beziehung. Es ist dabei an die frühere Unterscheidung der intentionalen Beziehung von der Beziehung des Erlebnisses zum ganzen Zusammenhang (= Bedeutsamkeit) zu erinnern[1]). Und es kann jetzt gesagt werden: Repräsentation ist ein Begriff, der die Bedeutsamkeit eines Erlebnisses meint als das Wie seines Seins. Repräsentation zu sein ist die Seinsweise des Erlebnisses. Es ist damit nicht irgendwie etwas Gehaltmäßiges am Erlebnis gemeint, sondern es ist in der Richtung gekennzeichnet, daß es eine bestimmte Funktion in einem Zusammenhang des Erfassenwollens einer Wirklichkeit hat. Denn das gegenständliche Auffassen ist auf Erfassung »dessen, was ist«, der »Wirklichkeit« gerichtet.

§ 17. Das Problem des Verstehens als Problem der existenzialen Erfassung der Erlebnisse, zugleich Methodenproblem der »verstehenden« Psychologie.

Wenn es der Gesichtspunkt der Bedeutsamkeit sein soll, der dem Begriff der Repräsentation seine Einheit gibt, so wird nun zu zeigen sein, inwiefern dann auch die Phänomene des Typus und des Ausdrucks unter ihm befaßt werden können. »Die ganze Psychologie dieses Zusammenhanges von gegenständlichem Auffassen hat zu ihrem Mittelpunkt diesen Begriff des Repräsentierens und zu ihrer Hauptaufgabe, diesen Begriff aufzuklären. Es ist klar, daß in diesem Begriff ganz verschiedene Modifikationen zusammengefaßt sind und daß die Auffindung dieser Modifikationen ein ebenso schwieriges als verwickeltes Geschäft ist. Denn die erinnerte Einzelvorstellung repräsentiert in einem anderen Sinne die Wahrnehmung, als das Urteil das Anschauliche oder Erlebte repräsentiert[2]). So zeigt sich, daß Dilthey in ganz ähnlicher Weise auf die Schwierigkeiten der Frage nach der Einheit des Begriffs der Repräsentation gestoßen ist. Sie zu lösen wird die Leistung des gegenständlichen Auffassens noch eingehender ins Auge zu fassen sein, als das in der vorbereitenden Beschreibung geschah[3]).

---

1) Vgl. S. 35.
2) Studien, G. S. VII, 43f.
3) Vgl. vorne § 8, S. 31 ff.

Im »Aufbau« ist es an den zitierten Stellen seinem Gesamtbereich nach in formaler Allgemeinheit umgrenzt und dort noch nicht berücksichtigt die Scheidung nach seinen beiden »Hauptformen«, nämlich der der gegenständlichen Auffassung von Erlebnissen und der von äußeren Gegenständen[1]), durch deren Heranziehung der Begriff der Repräsentation erst seine speziellere Bestimmung erfahren kann.

Das gegenständliche Erfassen der Erlebnisse ist gemäß der Definition des gegenständlichen Auffassens immer darauf gerichtet, sie in ihrem Zusammenhang im Ganzen des Lebens, also in ihrer Bedeutsamkeit aufzufassen, und ist als solches nichts anderes als eine Verfahrungsweise der Selbstbesinnung, worauf schon hingewiesen wurde. Doch indem das Leben zu einer objektiven Auffassung seines Zusammenhanges zu kommen strebt, zu einem objektiven Wissen von seinen einzelnen Erlebnissen in ihrer Bedeutsamkeit, so ist dies nur möglich, indem sich seine Erfahrung, die es von sich als einem singulären Erleben hat, im Verstehen fremden Lebens bestätigt und so in ihrer Allgemeingültigkeit bewährt.

Im Bereich des gegenständlichen Erfassens der äußeren Wirklichkeit ist die Möglichkeit solcher intersubjektiven Bewährung der Erfahrung dadurch gewährleistet, daß das anschaulich Gegebene, die Anschauung von dem äußeren, raumdinglichen Gegenstand ihren Ausdruck in Urteilen erfährt, die von jedem verstanden und nachgeprüft werden können, insofern als jeder, wenn diese Urteile wahr sein sollen, sie an der von ihnen gemeinten Wirklichkeit, dem wirklichen Sachverhalt verifizieren kann, indem er sich anschauend an ihn wendet als denselben identischen Gegenstand, den der andere in seinem Urteil meinte. In dieser intersubjektiven Bewährbarkeit auf Grund der Möglichkeit gemeinsamer Beziehung auf denselben anschaulich gegebenen Gegenstand, als einen identisch in allen Anschauungen sich durchhaltenden idealen Pol, liegt die Wahrheit des Urteils, bzw. des Begriffs. Und der Zusammenhang von Leistungen, die auf gegenständliche Erfassung der äußeren Wirklichkeit gerichtet sind, terminiert im Begriff der Welt[2]) als der Gesamtheit raumdinglicher Gegenstände, als identischer Pole möglicher einstimmiger Aussagen darüber, oder der Welt als eines intersubjektiv konstituierten Polsystems, auf das als das identische Gemeinte in allen Urteilen

1) Studien S. 9.

2) Vgl. Aufbau, G. S. VII, 129 und Studien, G. S. VII, 41.

und Begriffen sich die Gesamtheit möglicher erkennender Subjekte letztlich anschauend beziehen kann[1]).

Bei der Erfassung des inneren Zusammenhanges, des Zusammenhanges des Erlebens in seiner Bedeutsamkeit, ist die Sachlage wesentlich anders. Die Leistung des gegenständlichen Auffassens vollendet sich hier in einem Stufenbau von Urteilen und Begriffen, in dem jedes einzelne Erlebnis in seiner Bedeutsamkeit adäquat erfaßt sein soll. Auf was es hier abgesehen ist, sind also Begriffe vom faktischen Sein der Erlebnisse, solche, die das Wie des Seins der Erlebnisse zum Inhalt haben, wie sich schon der Begriff der Repräsentation als ein derartiger erwiesen hat. Das ist, weil von größter Wichtigkeit, im Auge zu behalten. Diltheys Idee einer Psychologie, die die menschliche Natur nach ihrer vollen »Inhaltlichkeit« zum Thema haben soll, kann nur verständlich werden, wenn man sie als eine Disziplin faßt, welche die Erlebnisse in ihrem faktischen Sein zu ergreifen und zu beschreiben sucht, und es wird im folgenden die Aufgabe sein, ihre Begriffe und ihre Methode in ihrer Eigenart zu charakterisieren. Soll also der Begriff der Repräsentation geklärt werden, so wird zunächst gezeigt werden müssen, wie diese gegenständliche Auffassung von Erlebnissen in ihrer Bedeutsamkeit zustande kommt, und ist sie die Aufgabe der Psychologie, so wird diese Aufweisung zugleich die Lösung ihrer Methodenfrage mit sich bringen.

III. Abschnitt.

Aufgabe und Methode der verstehenden Psychologie.

§ 18. Die Fragestellung.

Die »verstehende« Psychologie als »Strukturpsychologie« oder »Anthropologie«, wie sie Dilthey auch nennt, »ist benachbart der Dichtung. Das Erlebnis wird hier in der Phantasie nach der ihm einwohnenden Bedeutung ausgebildet und so wird hier das Verhältnis des seelischen Verlaufes zum umgebenden Leben in seiner konkreten Realität dargestellt«[2]). Schon in den »Ideen« for-

1) Diese Lehre von der gegenständlichen Welt als Polsystem, die wir hier zur Interpretation des Begriffs der Welt heranziehen, wurde von Husserl erstmalig in Göttinger Universitätsvorlesungen des W.-S. 1910/11 ausgebildet. Danach ist das Korrelat des gegenständlichen Polsystems das »transzendentale Ichall« als die Gesamtheit möglicher erkennender Ichpole. Über Ichpolarisierung vgl. auch unten § 22.

2) »Anthropologie«, G. S. VI, 306.

dert Dilthey eine Psychologie, die das, was an »Psychologie« in den Werken der Dichter, in den Sprichwörtern des Volkes usw. enthalten sei, auf Begriffe bringen soll.

Das Problem des Verstehens wurde als Problem der Objektivität des Wissens um die Bedeutsamkeit der Erlebnisse formuliert (§ 10). Es zeigt sich jetzt, daß es mit dem Methodenproblem der verstehenden Psychologie, die als grundlegende Disziplin für alle Geisteswissenschaften soll fungieren können, zusammenfällt, und wenn Bedeutsamkeit das Wie des Seins der Erlebnisse ist, so kann es jetzt in folgender Weise gefaßt werden: wie und wo sind Erlebnisse in ihrem faktischen Sein so gegeben und erfaßbar, daß ein allgemeingültiges Urteilen über sie, bzw. ein Bilden allgemeingültiger Begriffe von ihnen möglich wird, daß sie Gegenstände eines Urteilens als einstimmig sich durchhaltenden Aussagens darüber werden können?

Hat Dilthey diese Frage in eindeutiger Weise beantwortet, und wenn nicht, welche Antwort fordert der im I. Abschnitt in seinen Umrissen dargestellte Zusammenhang seiner Grundbegriffe, sofern er konsequent zu Ende gedacht und dem in den Betrachtungen über den Typusbegriff erarbeiteten »Leitfaden« getreu gefolgt wird? Ihm gemäß ist dem Ansatz der Frage des Verstehens jede objektivistische Ausdeutung fernzuhalten, jede die im Verstehen etwas anderes sieht als ein »Lebensverhältnis«, die es faßt als irgendeine Art von theoretischer »Betrachtung« eines transzendenten Gegenstandes, analog der Betrachtung eines Naturobjektes.

Es werden also die Angaben Diltheys über die Methode der »Strukturpsychologie« weiter zu verfolgen sein und es wird die Frage daran geknüpft werden, wie weit sie den in den vorbereitenden Analysen aufgewiesenen Tatbeständen Genüge tun und wo sie noch der Klärung bedürfen, wobei diese Analysen selbst wiederholt und phänomenologisch vertieft werden müssen.

§ 19. Die Erlebnisse in ihrer Beziehung auf Gegenständlichkeit (Intentionalität) als Thema der Psychologie.

Das Problem der Erfassung der Erlebnisse mit seinen ganzen Schwierigkeiten hat Dilthey aufgerollt in dem Fragment »Strukturpsychologie«[1]). Nach einem Hinweis darauf, daß deren Leistung, die Erfassung der Bedeutsamkeit der Erlebnisse, schon vorbereitet

1) G. S. VI, 317 f.

ist in der Dichtung, Lebensphilosophie usw., fährt er fort: »Ich erlebe, daß in meinem Bewußtsein irgend etwas durch seine Intensität im Bewußtsein hervortritt. Das was an einer Stelle des Seelenablaufes besteht, ist auch da vorhanden. Ich habe Schmerz über den Tod meines Neffen; ich bleibe dabei im Raum lokalisiert, im Zeitverlauf orientiert. Dieses mache ich nun durch Introspektion zum Gegenstand meiner Beobachtung. Kann ich eine Wissenschaft darauf gründen? Will ich diese Beobachtung in Worten ausdrücken, so gehören diese einem vielfach bedingten Sprachgebrauch an. Die Beobachtung selbst ist durch die Fragen, die ich stelle, bedingt. Wenn ich mich oder andere frage, ob der ästhetische Eindruck eines Gebirges Einfühlung enthalte, so ist diese schon sogleich da. Die Beobachtung zeigte Übergänge irgendwie ausgedrückter Zustände, wie Gefühle usw. zu einander. Ferner: über diese Erlebnisklassen kann ich nicht aussagen: ist etwa Empfindung das bestimmte Gefühl, Gefühl immer nur eine unbestimmte Empfindung? Daher und aus anderen Gründen sind die Grenzen zwischen den erlebten Zuständen unsicher. Gibt es Gefühle, die ohne Beziehung auf einen Inhalt sind? Ist Haß ein Gefühl oder ist auch Antrieb darin? usw. Sonach kann nur eine andere Methode weiterführen. Sie geht durch ein Mittelglied ...... Aus dem Erlebnis entstehen die Ausdrücke desselben. Sie sind in der Literatur usw....... In jedem dieser Ausdrücke ist eine Relation Subjekt zu usw. enthalten, die zwischen einem Zustand des Subjektes und dem Gegenstand besteht. Das ermöglicht weiter den Objektivierungsvorgang, nach dessen Vollzug die durch positiven Wert oder positives Urteil oder Willensrichtung bezeichneten Gegenstände da sind. Andererseits entstehen die Beziehungsweisen, die ich als Wirklichkeit, Gesetz usw., Wert, Handlung usw. bezeichne. Indem ich nun die verwandten so bezeichneten Gegenstände, die Ausdrücke, Relationsweisen, die an den Gegenständen auftreten, zusammenstelle, entdecke ich ein verwunderliches Verhältnis. Diese Relationsweisen, wie sie an verschiedenen Gegenständen auftreten, sind in großen Gruppen dieselben; diese Gruppen können wir jedesmal um einen Typus gruppieren; und dieser Typus und das ihm Zugeordnete ist genau gegen einen anderen Typus abgegrenzt. So kann, *während an den Erlebnissen eine feste Abgrenzung nicht aufstellbar ist, diese an den Ausdrücken und den Objektivierungen aufgezeigt werden*...... Dieses indirekte Verfahren, das durch den Ausdruck hindurch geht, ist in gewissen Grenzen von Brentano und Husserl angewandt worden«.



Dieses »durch den Ausdruck gehende Verfahren« soll also die Methode der verstehenden Psychologie sein und der Hinweis auf Brentano und Husserl scheint seine nähere Bestimmung zuzulassen: die Strukturpsychologie soll eine Wissenschaft von der Intentionalität der Erlebnisse sein, im Gegensatz zur alten psychophysischen, induktiven und experimentellen Psychologie. In den Ausdrücken sind die intentionalen Strukturen der Erlebnisse besonders deutlich sichtbar und eindeutig festgelegt, wenngleich jeder Ausdruck wieder auf das Erleben als unmittelbares Innewerden zurückverwiesen ist: »die innere Erfahrung wird ergänzt durch ihren Ausdruck in der Sprache. In ihr wird durch mannigfache Bezeichnungen das Erlebnis solcher Verhaltungsweisen ausgedrückt. Ich gewahre etwas, ich urteile über es, ich habe Lust an ihm, ich will etwas – in diesen und hundert ähnlichen Wortverbindungen sprechen wir Erlebnisse aus, ohne uns über die innere Beziehung, die darin zum Ausdruck kommt, zu besinnen; aber wenn nun jemand diese Ausdrücke gebraucht, so verstehe ich sofort, was in ihm vorgeht, und an dem festen Ausdruck kann ich besser als am Erlebnis selbst das in dem Erlebnis enthaltene Verhalten mir zum Bewußtsein bringen: dann unterscheide und beziehe ich nur, was mit dem Ausdruck gemeint und sonach im Erlebnis vorhanden war. Und die Verse des Dichters, die Erzählungen der Geschichtsschreiber von den frühesten Zeiten ab, sonach vor aller psychologischen Reflexion, malen, singen und künden die Erlebnisse in ihrem eigenen Charakter«[1]). »Denn der Ausdruck quillt aus der Seele unmittelbar, ohne Reflexion, und hält dann durch seine Festigkeit dem Verstehen stand; so enthält er mehr vom Erleben, als Selbstbeobachtung auffinden kann«.

Damit scheint Dilthey unter dem Eindruck und der Anleitung der Husserlschen »Logischen Untersuchungen« endgültig die Methode gefunden zu haben für seine »beschreibende und zergliedernde« Psychologie, für die er schon in den »Ideen« die Ergänzung des in innerer Wahrnehmung Gegebenen durch die Ausdrücke der Erlebnisse gefordert hatte. Die Typen der Erlebnisse, zu denen als fest abgrenzbaren sie gelangen soll, wären die typischen Wesensgestalten ihrer Intentionalität – denn nur um Wesensanalysen und nicht um empirisch-induktive Feststellungen kann es sich hier handeln[2]) – und nach diesem Gesichtspunkt scheinen die »Studien« sich

1) Aufbau, Fortf. G. S. VII, 326.

2) Es bleibt freilich fraglich, ob Dilthey selbst sich diesen prinzipiellen Unterschied gegenüber dem Verfahren der zeitgenössischen Psychologie klar gemacht hat. Betont hat er ihn nirgends.

zu richten, in denen auch die Einwirkung Husserls an verschiedenen Stellen betont wird.

Ganz in diesem Sinne ist die dort gemachte Unterscheidung von »Inhalt« und »Verhalten« in jedem Erlebnis: »Jedes Erlebnis enthält einen Inhalt«. »Von diesem Inhalt ist zu unterscheiden und auf ihn bezogen das Verhalten, das diesen Inhalt vermutet oder behauptet, fühlt oder wünscht oder will. Ich stelle vor, urteile, fürchte, hasse, begehre: dies sind Verhaltungsweisen, und immer ist es ein Was, auf das sie sich beziehen, so wie ein jedes Was, jede inhaltliche Bestimmtheit in diesen Erlebnissen nur für ein Verhalten da ist. Ich gewahre eine Farbe, ich urteile über sie, sie erfreut mich, ich begehre ihre Gegenwart: mit diesen Ausdrücken bezeichne ich verschiedene Verhaltungsweisen, welche sich auf dieselbe Inhaltlichkeit im Erlebnis beziehen. Und ebenso kann dasselbe Verhalten des Urteils wie auf die Farbe sich auch auf andere Gegenstände beziehen. So entscheiden weder Verhaltungsweisen über die Anwesenheit von Inhalten, noch die Inhalte über das Auftreten von Verhaltungsweisen. Wir sind daher berechtigt, diese beiden Bestandteile des Erlebnisses von einander zu sondern. Und zugleich finden wir dieselben im Erlebnis zu einer strukturellen Einheit verbunden. Denn zwischen dem Akt und dem Inhalt besteht eine im Verhalten gegründete Beziehung. Wir nennen sie eine innere, weil sie erlebbar und in einer Regelmäßigkeit des Verhaltens gegründet ist. So erweisen sich Erlebnisse als strukturelle Einheiten, und aus ihnen baut sich dann die Struktur des Seelenlebens auf« [1]).

Es ist leicht zu sehen, daß diese Scheidung von Inhalt und Verhalten auf die der »Logischen Untersuchungen« in »Materie« und »Qualität« der Akte (in der Sprache der Husserlschen »Ideen zu einer reinen Phänomenologie . . .«: »noematischer Sinn« und »thetischer Charakter«, vgl. dort S. 274) zurückgeht, wobei aber der Begriff des Inhaltes bei Dilthey gelegentlich schwankt und bald von ihm als (noematischem) Sinn, bald von ihm als Gegenstand die Rede ist. Was dem Erlebnis seine Einheit gibt, wäre danach sein »Inhalt« in diesem doppelten Sinne, und anscheinend wird tatsächlich der Begriff des Erlebnisses von Dilthey so festgelegt: »dasjenige, was im Fluß der Zeit eine Erlebniseinheit bildet, weil es im Lebensverlauf eine einheitliche Bedeutung hat, ist die kleinste Einheit, die wir als Erlebnis bezeichnen können« [2]). Jedes Erlebnis hätte danach seine Bedeutung — Noema – und Noema bzw. noematischer Sinn ist ja

1) G. S. VII, 19ff. 2) ibid. S. 73, und Aufbau, Fortf. G. S. VII, 194.



nichts als der erweiterte Begriff von Bedeutung (vgl. Husserl, Ideen, S. 256f.) – als sein intentionales Korrelat und es wäre aus dem Ganzen des Lebenszusammenhanges (»Erlebnisstromes«) als eine für sich geschlossene Einheit heraushebbar durch die Art seiner Intentionalität; es ist »meinend« gerichtet auf etwas und durch dieses Was seiner Meinung beschreibbar. An anderer Stelle weist Dilthey auch darauf hin, daß die Erlebnisse als innegehabte sich eben als Erlebnisse von etwas geben, und daß nichts anderes in dem Ausdruck »Innewerden« gemeint sei[1]), daß sie also durch dieses Bewußtsein-von-etwas in sich vollkommen genügend charakterisiert seien. Dann hätte das »durch den Ausdruck gehende Verfahren« keinen anderen Sinn als den, eine deutliche Unterscheidung der verschiedenen möglichen Arten des Bewußtseins-von-etwas, also der verschiedenen Wesenstypen der Intentionalität zu ermöglichen. Weiter könnte dann gesagt werden: hat jedes Erlebnis seine »Meinung«, seine »Bedeutung«, so ist diese ein Ideales, das in verschiedenen Erlebnissen realisiert sein kann: dieselbe Bedeutung kann unzählige Male gemeint sein, z. B. derselbe Satz, dasselbe Urteil unzählige Male ausgesprochen, und es ist gegenüber der Vielheit der »Meinungen« von ihm ein einziges, identisch bleibendes (»derselbe« Pythagoreische Lehrsatz usw.). In diesem Sinne sagt Dilthey auch, daß ein Urteil oder eine Handlung für sich, herausgelöst aus dem Lebenszusammenhang, verstanden werden kann[2]), verstanden eben auf Grund seiner »Meinung«. Beide haben ihr identisch bleibendes intentionales Korrelat, den geurteilten Satz, das Gehandelte und als solches Objektivierte.

Diese Identität der Bedeutung als des noematischen Sinnes darf freilich nicht mit der Identität des wirklichen (oder vermeintlich wirklichen) Gegenstandes verwechselt werden, auf den sich das »meinende« Erlebnis durch seinen Sinn bezieht. Von einer Frage nach der Wirklichkeit des in den Erlebnissen vermeinten (»bedeuteten«) Gegenstandes oder Sachverhaltes darf bei solcher Beschreibung nach ihrem »Was« keine Rede sein. Wie schon aus dem vorhin angemerkten Schwanken des Begriffs des »Inhaltes« hervorgeht, hat Dilthey diese »phänomenologische Reduktion« nicht reinlich durchzuführen vermocht[3]), obwohl ihm die Eigenart dieser Methode, Erlebnisse zu beschreiben, die erst durch die Ausführungen der Husserlschen »Ideen« voll verständlich wurde, nicht ganz fremd war. So

1) Studien, Zusätze, G. S. VII, 318. 2) Aufbau, Forts. G. S. VII, 205f.
3) Vgl. auch die »Anmerkung« am Schluß des § 23.

ſagt er in den »Studien«[1]): »Jede Ausſage über Erlebtes iſt objektiv wahr, wenn ſie zur Adäquation mit dem Erlebnis gebracht iſt. Sie expliziert ja nicht die Beziehung des Wahrnehmungserlebniſſes auf Gegenſtände durch inhaltliche Beſtimmung der Objektivität derſelben, ſondern ſie ſagt nur das Stattfinden des wahrnehmenden Verhaltens ſelber aus«. Das ſei hier nur erwähnt, um zu zeigen, nach welcher Richtung die Diltheyſchen Verſuche intentionaler Beſchreibung ſtreben mußten, wollten ſie ſich ſelbſt richtig verſtehen. Da ſie aber, wie ſich gleich herausſtellen wird, nicht den zentralen Teil ſeiner Pſychologie darſtellen, kann auf eine eingehendere Kritik dieſer Unklarheit in unſerem Zuſammenhange verzichtet werden.

Wenn die Methodenfrage der verſtehenden Pſychologie die war nach der Erfaßbarkeit der Erlebniſſe in ihrer Bedeutung, nach dem Wege, von ihnen zu objektiven, allgemeingültigen Begriffen und Urteilen zu gelangen, ſo ſcheint ſie dann in folgender Weiſe beantwortet werden zu müſſen: erfaßbar ſind ſie nach den Typen ihrer Intentionalität, durch das Was ihrer »Meinung«, das ihnen, den jeweils »meinenden« Erlebniſſen gegenüber ein Ideales iſt; und anderſeits unterſcheidbar durch die Weiſen, wie dieſer »Inhalt« gemeint iſt, durch die verſchiedenen Weiſen des »Verhaltens« zu demſelben Inhalt. In den Ausdrücken wären dieſe verſchiedenen intentionalen Beziehungen in beſonderer Deutlichkeit ſichtbar. Und wenn Bedeutung (Bedeutſamkeit), wie ſich zu ergeben ſchien, in dieſem Sinne interpretiert werden dürfte, nämlich als Noema bzw. noematiſcher Sinn, dann würde die Frage nach der Erfaſſung der Bedeutſamkeit der Erlebniſſe keine weiteren Schwierigkeiten bieten. Bedeutung wäre eine ideale Einheit gegenüber den »bedeutenden« Erlebniſſen, das iſt den auf ſie gerichteten, ſie »meinenden«. Dieſe können jederzeit als Meinungen von identiſchem Sinne neu gebildet und in ihnen die Begriffe und Urteile darüber bewährt werden. Die Aufgabe der Pſychologie wäre dann die Beſchreibung und Unterſcheidung der Erlebniſſe nach den Weſenstypen ihrer Intentionalität.

§ 20. Expoſition der Frage nach dem Verhältnis von Intentionalität und Bedeutſamkeit. – Gegenſtändliche Beziehung der Erlebniſſe und Beziehung zum Ganzen des Lebens.

Indeſſen erheben ſich gegen eine ſolche Interpretation Bedenken, ſobald die Analyſen des I. und II. Abſchnittes in Betracht gezogen

1) G. S. VII, 26 f.



werden. Ist damit wirklich die ganze Leistung bezeichnet, die Dilthey der Psychologie zugedacht hat; ist es nicht vielmehr so, daß damit nur ein Teil ihres Verfahrens beschrieben ist, und zwar derjenige, dessen konkrete Durchführung auf Grund der Resultate, die in Husserls »Logischen Untersuchungen« bereits vorlagen, für Dilthey am leichtesten war? Mußte aber von ihm, wenn seine Gedanken über Bedeutsamkeit und Selbstbesinnung konsequent zu Ende gedacht werden, für die Psychologie nicht noch mehr gefordert werden und liegen nicht auch dazu Andeutungen vor, die freilich erst phänomenologischer Aufklärung bedürfen, um in der gleichen Weise durchsichtig zu werden, wie jener die Intentionalanalyse umfassende Teil des psychologischen Verfahrens? Ist diese Interpretation des Begriffes der Bedeutsamkeit wirklich im Sinne dessen gelegen, was bereits über Bedeutsamkeit gesagt wurde, und lassen nicht auch die Stellen, die als Beleg dafür angeführt wurden, eine andere Deutung zu?

Es ist auf die Explikation des Begriffes der Bedeutsamkeit zurückzugreifen, wie sie bereits im I. Abschnitt vorbereitend gegeben wurde, und erneut die Frage nach der Möglichkeit ihrer objektiven Erfassung zu stellen. Zeichnen jene Analysen bereits einen Weg zu ihrer Beantwortung vor?

Bedeutsamkeit wurde als Beziehung zum Ganzen des Lebenszusammenhanges beschrieben. Diese Beziehung zum Ganzen soll hergestellt werden im Fortgezogenwerden der Selbstbesinnung. Welcher Art ist diese Beziehung des Erlebnisses zum Ganzen des Lebenszusammenhanges? Ist es seine intentionale »Beziehung« als Richtung auf ein Gegenständliches; bedeutet diese Rede von Beziehung, daß das Erlebnis meinend auf ein Was (»Inhalt«) seiner Meinung gerichtet ist, oder wie ist diese Beziehung anders zu beschreiben? Es ist also eine eingehendere phänomenologische Analyse des Fortgezogenwerdens erforderlich. Wie weit ist Dilthey in ihr gekommen?

Er setzt die Beschreibung des Fortgezogenwerdens an der genannten Stelle (Studien, G. S. VII, S. 28f., vgl. vorne S. 35f.) in folgender Weise fort: »Der Fortgang rückwärts vom Erlebnis durch die in ihm liegenden strukturellen Beziehungen zum psychischen Zusammenhang zeigt mir als seine Bedingung eine Tendenz, das unergründliche Erlebnis auszuschöpfen und so die Gleichung zwischen den Aussagen über dasselbe und dem Erlebnis selbst zu realisieren. Diese psychologische Tatsache ist nicht weiter explikabel. Psychische Energie, welche die zur Erreichung der Deckung notwendigen Akte



vollzieht, besteht eben nur darin, daß das gesetzliche Fortschreiten nach der strukturellen Wesensbeschaffenheit, in welcher der Sachverhalt der Erlebnisse rückwärts immer neue Glieder fordert, ein Gefühl der Befriedigung auslöst, wenn und soweit dieser Forderung Genüge geschieht. In diesem Vorgang liegt keine andere Art von Wert als die, welche mit der Befriedigung an dem das Erlebnis ausschöpfenden Akte verbunden ist. Es ist auch keine Volition darin, sondern vielmehr ein Fortgezogenwerden zu immer weiteren Gliedern durch den Sachverhalt selbst und die Befriedigung, die im Ausschöpfen desselben enthalten ist. Die Ergänzung des Erlebnisses zum psychischen Zusammenhang ist gegründet in der Gesetzmäßigkeit des Fortgangs über den jeweilig erfaßten Gehalt des Erlebnisses hinaus; dieser Fortgang ist im Sachverhalt bedingt und an jeden Schritt desselben ist eine Befriedigung gebunden, die immer wieder vom Ungenüge abgelöst wird, das aus der Unerschöpflichkeit des Erlebnisses hervorgeht« [1]).

Das Erlebnis ist unerschöpflich, aber indem es so im Fortgezogenwerden expliziert wird, wird aus ihm nur herausgeholt, was schon »darin« war, und in dieser Explikation wird seine Bedeutung sichtbar. An anderer Stelle heißt es auch: »Die Erlebnisse verhalten sich wie in einem Andante einer Symphonie Motive auftreten, sie werden entwickelt (Explikation) und das Entwickelte wird zusammengenommen (Implikation). Die Musik spricht hierin die Form eines reichen Erlebnisses aus« [2]), oder es wird für die Explikation des Erlebnisses auf das lyrische Gedicht hingewiesen [3]): eine gewisse Situation, in der ich mich in meiner Umwelt befinde, bildet das Erlebnis, das nun expliziert wird.

Es scheint ein g a n z a n d e r e r B e g r i f f v o n E r l e b n i s zu sein, mit dem hier operiert wird, als der im vorigen Paragraph entwickelte. Von dem Erlebnis als Einheit der Intentionalität, bestimmbar und abgegrenzt von anderen Erlebnissen im Bewußtseinsstrom durch das Was seiner »Meinung«, kann nicht gesagt werden, daß es »unerschöpflich« ist und solcher Explikation bedarf. Es ist Erlebnis von dem und dem, Urteilen dieses geurteilten Satzes usw., und als solches eindeutig bestimmbar. Warum kann also mit diesem Begriff von Erlebnis das Fortgezogenwerden nicht aufgeklärt werden,

---

1) Wenn hier von Befriedigung die Rede ist, so darf das nicht im hedonischen Sinne verstanden werden; darüber vgl. unten S. 84.

2) »Strukturpsychologie«, G. S. VII, 316, ausführlicher in den Studien, G. S. VII, 58.

3) Aufbau, G. S. VII, 132.

und welcher andere ist dafür an seine Stelle zu setzen? Von Dilthey ist das nicht eindeutig herausgestellt worden und so wird sich die Untersuchung nicht mehr wie bisher seiner Führung anvertrauen dürfen.

Als Beispiel für die Explikation eines Erlebnisses wurde auch auf das lyrische Gedicht hingewiesen. So ist »Füllest wieder Busch und Tal still mit Nebelglanz, Lösest endlich auch einmal meine Seele ganz....« unmittelbarer Ausdruck eines Erlebnisses, das nachher expliziert wird und in dieser Explikation das Ganze des Liedes an den Mond darstellt. Indem die Stimmung bzw. das von solcher Stimmung getragene Erlebnis des Auffassens der Mondlandschaft usw., dem hier mit den ersten Worten Ausdruck gegeben ist, in Selbstbesinnung durchlebt wird, ist in ihm ein Fortgezogenwerden, in dem es expliziert wird. Die Erinnerungen, die nun auftauchen, sind ausgelöst von der Grundstimmung, die das mondbeschienene Tal mit dem rauschenden Fluß weckte: »Fließe, fließe lieber Fluß, nimmer werd' ich froh, so verrauschte Scherz und Kuß und die Treue so!« So wird in dieser Explikation ein gegenständlich gerichtetes Erlebnis, eine umweltliche Situation, in der ich mich finde, in ihrer Bedeutsamkeit sichtbar gemacht. Bedeutsamkeit ist Beziehung zum Ganzen des Lebens: in dieser Explikation der Selbstbesinnung ist das Erlebnis in einen Zusammenhang hineingestellt, in dem es einen Zug, der durch das ganze Leben hindurchgeht, aufrollt. Erst indem das Erlebnis in dieser Weise expliziert ist, ist es in seiner ganzen Fülle für mich da. »Das« Erlebnis ist dieses komplexe Gebilde, das in dem Ganzen des Gedichtes seinen Ausdruck gefunden hat.

Alles was so expliziert wird, soll im Erlebnis »darin« sein, und daß es darin ist und herausgehoben werden kann und daß das Erlebnis dadurch zum ganzen Lebenszusammenhang Beziehung gewinnt, das macht seine Bedeutsamkeit (Bedeutung) aus. Es ist eine Einheit der Bedeutsamkeit. Was im Erlebnis in dieser Weise »darin« ist, kann es nicht sein nach Art eines »Inhaltes« im oben umrissenen Sinn, nicht in der Art, wie das »Vermeinte« als »Inhalt« (noematisches Korrelat) im Erlebnis »darin«, das heißt intentional in ihm beschlossen ist. Die Erlebnisse, die die Teile eines solchen Ganzen der Explikation ausmachen, haben alle für sich ihren »Inhalt«. Im Lied an den Mond ist ganz Verschiedenes, das mondbeschienene Tal, der Fluß, vergangene Situationen als erinnerte usw., »Gemeintes« (intentionales Korrelat). Die einzelnen Erlebnisse sind nicht alle intentional bezogen auf denselben Gegenstand, nicht alle Meinungen von einem und demselben. Die Einheit, die hier besteht, ist keine

Einheit der Meinung. Freilich, das Erlebnis, das voraufgeht und expliziert wird, die Auffassung des mondbeschienenen Flußtales, getragen von einer ganz bestimmten Stimmung, ist intentional bezogen auf einen Gegenstand, es ist Meinung von diesem Tal usw., aber indem dieses Erlebnis nun in seinen Beziehungen zum Ganzen expliziert wird, sind die dabei auftretenden Erlebnisse vielfach bezogen auf andere Gegenstände, die eben mit diesem irgendwie in struktureller Verknüpfung stehen. So kann Dilthey hier von einer Einheit des Gegenstandes sprechen, insofern als alle Explikation von ihm ausgeht und sich nur solchen Gegenständen zuwendet, die mit ihm in Beziehung stehen: »Ich erfahre den Tod einer Person, so entsteht in mir ein heftiger Schmerz; und nun entsteht ein Ausdruck desselben in Worten, an andere, oder ein Willensentschluß, der sich irgendwie auf diesen Tod bezieht. In dem strukturellen Zusammenhang dieser Vorgänge sind die Teile des Verlaufes verbunden durch die Einheit des Gegenstandes« [1]).

Die Beziehung des Erlebnisses zu anderen Erlebnissen und schließlich zum Ganzen des Lebenszusammenhanges, die ihm seine Bedeutung gibt, ist also nicht seine intentionale Beziehung auf eine Gegenständlichkeit. Das Darinsein der Explikate im explizierten Erlebnis ist nicht ein intentionales Beschlossensein, ich bin in der Explikation nicht »gerichtet« auf die Erlebnisse des Explizierens — denn das wäre gefordert, sollte es sich um ein intentionales Beschlossensein handeln — sondern gerichtet bin ich auf in ihnen vermeinte, jeweils immer wieder verschiedene Gegenständlichkeiten, wie das im Beispiel gezeigt wurde, etwa auf eine vergangene Situation, die erinnert wird, aber nicht auf jene Erinnerungen von ihr als jetzige Erlebnisse; sondern die Erinnerungs-»bilder« rollen nach den Gesetzen des Fortgezogenwerdens in mir ab und gemäß seiner »Tendenz das unergründliche Erlebnis auszuschöpfen« wird dessen Einheit hergestellt. Und wenn sie eine Einheit der Bedeutsamkeit (Bedeutung) sein soll und diese im Erlebnis als einem unausschöpflichen darin ist und nur durch das Fortgezogenwerden sichtbar werden kann, so darf Bedeutsamkeit nicht verstanden werden als das abhebbare und jederzeit wieder identifizierbare intentionale Korrelat (Noema) des Erlebnisses. Die oben in diesem Sinne versuchte Interpretation ist daher abzuweisen.

---

1) Fragmente, G. S. VI, 316.



In der weiteren Untersuchung sind also zunächst folgende Fragen zu beantworten:

1. Wie ist der Begriff von Erlebnis konkret zu umschreiben, wenn die Einheit des Erlebnisses eine Einheit der Bedeutsamkeit soll sein können? (§ 21)

2. Wie ist die Beziehung des Erlebnisses, die seine Bedeutsamkeit ausmacht, im Gegensatz zu seiner intentionalen Beziehung auf ein Gegenständliches zu charakterisieren? (§ 22)

3. Welche methodischen Forderungen ergeben sich dann für die begriffliche Erfassung der Bedeutsamkeit und damit für das Verfahren der verstehenden Psychologie? (§ 23)

§ 21. Erlebnis als dynamische Einheit und das Fortgezogenwerden.

Der Begriff von Erlebnis, der allein von Dilthey genauer untersucht wurde, mit den Unterscheidungen von Inhalt und Verhalten, ist derjenige, der sich in rein »statischer« Beschreibung[1]) ergibt: die Erlebnisse werden aus dem Ganzen des Bewußtseinsstromes abstraktiv herausgehoben und auf Grund ihrer verschiedenartigen Intentionalität ist es möglich in Form von Wesensdeskriptionen verschiedene »Klassen« von Erlebnissen und Modi des Bewußtseins zu unterscheiden — eine Betrachtung, die zur Gewinnung von fundamentalen Unterscheidungen als Grundlagen für weitere Analysen unentbehrlich ist. Der Erlebnisbegriff jedoch, der zur Aufklärung des Fortgezogenwerdens ausgebildet werden muß, kann nur durch genetische Untersuchungen erarbeitet werden; erst durch sie wird die Betrachtung der Erlebnisse im Zusammenhang des ganzen Lebensverlaufes möglich, während statische Analyse die einzelnen Erlebnisse gesondert herausfaßt und betrachtet. Bei Dilthey liegen die Ansätze zu genetischer Betrachtungsweise vor in der Bestimmung des Erlebnisses als dynamischer Einheit[2]) und den

1) Husserl unterscheidet statische und genetische Phänomenologie des Bewußtseins. Ausführliche genetische Untersuchungen wurden von ihm erstmalig in Göttinger Universitätsvorlesungen von 1905 über das Zeitbewußtsein (veröffentlicht in diesem Bande des Jahrbuchs) durchgeführt, sodann vertieft und auf breiterer Basis in seinen Freiburger Vorlesungen über Genetische Logik seit 1920. Ihnen und anderen in diesen Zusammenhang gehörigen Manuskripten entnehmen wir die hier maßgebenden Grundbegriffe der Impression, Assoziation, Affektion usw., wobei freilich bei der Kürze unserer Darstellung eine gewisse Vergröberung unvermeidlich ist.

2) Vgl. vorne S. 27.

damit zusammenhängenden Erwägungen über das Fortgezogenwerden. Zu einer reinlichen Unterscheidung beider Untersuchungsrichtungen ist er jedoch nicht gekommen.

Die Urform der Genesis ist die Konstitution der Erlebnisse im inneren Zeitbewußtsein. In ihm ist jedes intentionale Erlebnis, jedes Gefühl, Streben usw., aber auch jedes Empfindungsdatum als immanente Einheit der Dauer konstituiert. Im ständigen Strömen des Bewußtseins, in dem ein Jetzt immer vom nächsten abgelöst wird und ein jedes sofort unaufhaltsam dahin ist und in die Retention als frische Erinnerung zurücksinkt, ist der fließende Jetztpunkt dadurch ausgezeichnet, daß in ihm allein, bzw. in einem Kontinuum aufeinanderfolgender Jetztpunkte, Erlebnisse als immanente Einheiten sich ursprünglich konstituieren, lebendig gegenwärtig sind. In diesem Sinne ist er impressionales Bewußtsein. Zunächst hat freilich der Begriff der Impression eine engere Bedeutung, sofern er sich auf das originäre Gegebenwerden äußerer, wahrnehmungsmäßig bewußter Gegenstände bezieht, gegenüber ihrem erinnerungsmäßigen oder sonstwie reproduktiven Gegebensein. Z. B. bei einer Dingwahrnehmung ist das Ding originaliter gegeben dadurch, daß es in einer impressionalen Wahrnehmung im Jetzt erscheint. Das absolute Jetzt kann aber auch von einem Erlebnis der Erinnerung erfüllt sein; dann ist freilich nicht das Erinnerte originär da, es ist ja nur vergegenwärtigt im Erlebnis der Erinnerung, aber das Erlebnis der Erinnerung selbst, dieses jetzt auftretende Erlebnis als Datum im immanenten Zeitbewußtsein, ist als solches selbst in einem weiteren Sinne Impression oder impressionales Bewußtsein, es ist in diesem Jetzt in seinem Selbst da. So ist das impressionale Bewußtsein, das Bewußtsein in der lebendigen Gegenwart, ein so mannigfaltiges als Bewußtsein überhaupt; es kann ein Gefallen oder ein »ich will« als freier Akt des Ich sein — kurzum jedes das absolute, jeweilige Jetzt erfüllende Erlebnis, so wie es in diesem Jetzt sich konstituiert und in diesem Sichkonstituieren als unmittelbar daseiend innegehabt ist. Es ergibt sich hier ein erster, wichtiger Begriff von Erlebnis, wonach darunter verstanden wird jedes im immanenten Zeitbewußtsein konstituierte, eine Strecke der immanenten Zeit ausfüllende und für sich abhebbare Datum. Wird der Ausdruck Erlebnis in diesem Sinne gebraucht, so gilt es, daß in jedem Moment des Ablaufes der immanenten Zeit ein anderes Erlebnis lebendig gegenwärtig ist, das im nächsten Jetztpunkt schon unaufhaltsam dahin und von einem neuen abgelöst ist. So verstanden ist jedes Erlebnis ein schlechthin



einmaliges und nie wiederkehrendes; es ist individuiert durch seine ursprüngliche Konstitution in einem Jetztpunkt, der als eine starre Zeitstelle allmählich in die Vergangenheit zurücksinkt.

Das jeweils lebendig gegenwärtige, im Jetzt ursprünglich konstituierte Erlebnis kann als eine Kraftquelle angesehen werden, von der assoziative Tendenzen ausstrahlen. A s s o z i a t i o n erweist sich dabei als ein Urphänomen des Bewußtseins; ihre Grundform, die alle anderen Arten der Assoziation voraussetzen, ist die Assoziation nach Ähnlichkeit. Es ist eine Grundtatsache des Bewußtseins, daß jede lebendige Gegenwart in sich die Tendenz hat, Erlebnisse heraufzurufen, die mit ihr irgendwie verwandt sind, die Tendenz »an etwas zu erinnern«. Assoziative Tendenz darf freilich nicht als eine geheimnisvolle Kraft verstanden werden, die da irgendwie blind wirksam ist und als eine Sonderbarkeit im Kommen und Gehen von Erlebnissen induktiv erforscht werden müßte, sondern es ist damit bloß einer aufweisbaren Tatsache in eidetischer Allgemeinheit Ausdruck gegeben. Das heißt: Bewußtsein kann als ein einheitliches Bewußtsein, Leben als ein um sich selbst und seine Vergangenheit wissendes Leben gar nicht anders gedacht werden als in der Form, daß von jeder lebendigen Gegenwart diese assoziative Kraft ausgeht, so daß jede »an etwas erinnert«, oder zumindest die Tendenz daraufhin hat, der dann in Form einer klaren Erinnerung als einer klärenden Reproduktion nachgegeben werden kann, die aber auch, wo das augenblickliche Interesse in anderer Richtung geht, vernachlässigt werden kann, so daß ihre Kraft nicht zur Auswirkung kommt.

Das im jeweiligen Jetzt ursprünglich konstituierte Erlebnis ist als solches also der eigentliche Träger der Lebendigkeit des Bewußtseinslebens; es ist der ständig wechselnde, jeweils neue Punkt, an dem alles, was Bewußtsein ist, zu seinem eigentlichen Sein gelangt. Und das gilt auch für das vergangene Erleben: nur von Gnaden sozusagen der lebendigen Gegenwart erhält es sein Leben, das heißt, nur wenn in ihr assoziative Kräfte wirksam sind, hinzielend auf Weckung einer Vergangenheit, wenn im gegenwärtigen Erleben etwas an ein Vergangenes »erinnert«, nur dann besteht die Möglichkeit, auf die Vergangenheit zurückzugreifen, sie für seine Aufhellung fruchtbar werden lassen.

Die Assoziation ist eine der Grundformen der passiven Genesis im Bewußtsein, und alles aktive, spontane Tun, einsetzend mit einem vom Ich herkommenden freien Akt, kann angesehen werden als ein freies Folgeleisten dem gegenüber, was affektiv auf das Ich seinen Reiz ausübt. So kann all das, was D i l t h e y an strukturellen Ver-



bindungen anführt, soferne diese ihren Ausgang nehmen von den Komponenten des Erlebnisses, die in der jeweiligen lebendigen Gegenwart vereinigt sind, auf die Wirksamkeit affektiver und assoziativer Tendenzen zurückgeführt werden: denn auch z. B. im Übergang von einer unbehaglichen Gefühlslage zu einem daraus befreienden Tun – ein von Dilthey häufig gebrauchtes Beispiel struktureller Verknüpfung – ist der Wechsel aufweisbar von affektiver Anmutung und freiem Folgeleisten: das Streben aus der Unbehaglichkeit herauszukommen, das mit ihr gegeben ist, ist nichts als eine Art passiver Willensmodus, dem dann im freien »Ich tue« stattgegeben wird. Und ähnliches könnte wohl von allen strukturellen Übergängen gezeigt werden. So wird der in den Ideen gemachte Unterschied zwischen strukturellen und assoziativen Verknüpfungen[1]) in dieser Form hinfällig und es bleibt nichts, als der zwischen affektivem Reiz und freiem Folgeleisten, also die assoziativen Verknüpfungen der Passivität und der Übergang von Passivität zu Spontaneität.

Es sei nun daran erinnert, daß fast jeder Moment des strömenden Lebens als lebendig gegenwärtigen Erlebens in sich nicht einfach, sondern schon aus mehreren abstraktiv heraushebbaren Komponenten zusammengesetzt ist; so ist z. B. ein impressionales Wahrnehmen im konkreten Lebenszusammenhang nicht bloß ein vorstellendes Gegebenhaben eines im Original erscheinenden Gegenständlichen, sondern die Intentionalität ist schon in sich eine komplexe. Immer ist schon ein Willensmodus darin aufweisbar, sei es als gespanntes Aufmerken, Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Wahrgenommene, um es ganz zu erfassen, oder als zerstreutes Sichtreibenlassen und passives Abrollenlassen dessen, was an Wahrgenommenem da hintereinander auftritt[2]). Und dieses ganze wahrnehmende Tendieren ist dann wieder zumeist von irgendeiner »Stimmung« getragen, deren Beschaffenheit von dem, was da wahrgenommen ist, ganz unabhängig sein und aus anderen Quellen herrühren kann; so etwa, wenn mir infolge eines vorangegangenen Ereignisses alles in einer »Trauerfärbung« erscheint. Ähnliches wird sich für alle Erlebnisse zeigen lassen; so ist z. B. ein Willensakt kaum jemals ein

1) Vgl. vorne S. 16 und 25.

2) Es ist freilich noch eine offene Frage, ob diese Strebenskomponente in der Intentionalität des Wahrnehmens zu den eigentlichen Willensphänomenen zu zählen ist – eine Frage, die aber in diesem Zusammenhang nicht erwogen werden muß. Es kommt hier nur darauf an, an einem Beispiel zu zeigen, daß jedes Erlebnis in sich eine komplexe Intentionalität birgt.



bloßes Wollen, sondern immer ein »freudiges Tun« oder ein »dumpfes Entschlossensein« usw.

Es ist dann klar, daß eine jede lebendige Gegenwart eine so vielfältige assoziative Kraft von sich ausstrahlt, als sie selbst in ihrem eigenen intentionalen Bestande von komplexer Beschaffenheit ist; das heißt, jede ihrer »Komponenten« hat für sich ihre assoziativ fortwirkende Tendenz: z. B. die Erinnerung schreitet nicht nur fort an der Hand von ähnlichen Vorstellungsbildern, sondern auch eine bestimmte Gefühlslage kann eine assoziative Tendenz entfalten auf Reproduktion einer Situation mit einem verwandten Gefühlsgehalt, wobei das damit vorstellungsmäßig Verflochtene von ganz abweichender Beschaffenheit sein kann. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Dilthey das Erlebnis als eine »dynamische Einheit« bezeichnet: eine vielfältige assoziative Kraft — so vielfältig als sein intentionaler Bestand selbst es ist — geht von ihm aus; in ihr ist jenes Fortgezogenwerden begründet und die Rede vom Darinsein der Explikate im explizierten Erlebnis, nach deren Sinn oben gefragt wurde, meint nichts anderes, als daß das Erlebnis in sich auf Grund struktureller assoziativer Beziehungen die Möglichkeit der Weckung von anderen Erlebnissen hat.

Es ergibt sich hier auch ein zweiter Begriff von Erlebnis — und derjenige, der zugrunde gelegt werden muß, wenn von der Einheit eines Erlebnisses als Einheit der Explikation die Rede soll sein können —, indem damit gemeint sein kann jenes strukturell verflochtene Ganze der Explikation, wie es z. B. im Gedicht seinen Ausdruck findet, dann weiter aber auch »jede umfassendere ideale Einheit von Lebensteilen, die durch eine gemeinsame Bedeutung für den Lebensverlauf verbunden sind, selbst wo die Teile durch unterbrechende Vorgänge voneinander getrennt sind«[1]).

§ 22. Die Beziehung des Erlebnisses zum Ganzen (Bedeutsamkeit) als Beziehung auf das Selbst (»Ich«); Bedeutsamkeit als Wie des Existierens des »Ich« im Erlebnis. — Selbstbesinnung als Spontaneität.

Wie ist danach die Beziehung des Erlebnisses, die im Fortgezogenwerden sichtbar wird und seine Bedeutsamkeit ausmacht, im Gegensatz zu seiner intentionalen Beziehung auf ein Gegenständliches zu charakterisieren?

1) Aufbau, Forts. G. S. VII, 194, ähnlich auch Studien, G. S. VII, 73; ausführlicher erörtert im Fragment »Erlebnis«, G. S. VI, 316.



Das Fortgezogenwerden ist zunächst wirksam als eine Tendenz zum Fortgezogenwerden, die von dem jeweils impressional bewußten Erlebnis ausgeht als eine affektive Kraft. Ich kann ihr nachgeben in einem vom Ich herkommenden Tun, in dem ich den Reizen Folge leiste. Dadurch ist der Übergang in die Selbstbesinnung gekennzeichnet. Freilich, wenn hier von Spontaneität gesprochen wird, so darf das nicht mißverstanden werden: das Ich kann auch von den Eindrücken »überwältigt« werden, und in dem Übergang gar nichts von einem freien Tun aufweisbar sein; was aber auch dann immer bleibt ist dies, daß dieses Folgeleisten ein vom Ich herkommendes, ein aktives Erfassen, Aneignen des Dargebotenen ist und nicht ein rein affektives Einwirken, daß nicht nur eine Tendenz auf das Ich hin wirksam ist, sondern daß ihr eine vom Ich herkommende Tendenz antwortet.

Aber noch mehr. Dieses aktive, das heißt vom Ich ausgehende Vollziehen eines affektiv sich Darbietenden, mir den Vollzug Zumutenden, wie es etwa beim Lesen einer Abhandlung vorkommen kann – die darin auftretenden Urteile bieten sich mir zunächst rezeptiv dar und stellen an mich die Zumutung sie nachzuvollziehen, der ich dann unter Umständen nachgebe – das ist es noch nicht, was das Eigentümliche der Selbstbesinnung ausmacht, sofern in ihr doch eine Aufhellung des gegenwärtigen Erlebens dadurch statthaben soll, daß es in Beziehung gesetzt wird zum vergangenen und damit zur Totalität des Lebensverlaufes. Denn es kann die Tendenz zum Fortgezogenwerden als eine assoziative Tendenz auch auf ein bloß ganz äußerlich mit dem gegenwärtigen Erleben Verknüpftes gehen. Wir sprechen von »äußerer Ähnlichkeit« und einer Assoziation, die sich auf Grund einer solchen äußeren, »äußerlichen« Ähnlichkeit einstellt und ihren Zug ausübt. In ihrer aufs Höchste gesteigerten, schon krankhaften Form wirkt sie sich in der »Ideenflucht« aus als einer Unfähigkeit, bei einem Erlebnis stille zu halten und es nach seiner Bedeutsamkeit zu erfassen und auszubilden; an Stelle dessen, was dazu dienen könnte, es in Beziehung zum übrigen Erlebniszusammenhang zu setzen, drängen sich immer neue Erlebnisse auf, die zum Teil auf diskrete äußere Eindrücke Bezug haben mögen, zum Teil als Erinnerungsvorstellungen auf Grund ganz zufälliger Ähnlichkeiten mit dem gegenwärtig Erlebten assoziativ geweckt werden. Aber auch schon im alltäglichen Leben kennen wir dieses gegen äußere Eindrücke oft ganz abgeblendete Vorsichhinträumen, das »aus dem Hundertsten ins Tausendste« führt. In allen diesen



Fällen ist es möglich, daß einem solchen assoziativ geweckten und sich aufdrängenden Erlebnis, z. B. einer Erinnerung, in Form des Ichvollzugs nachgegeben wird; dadurch verliert sie dann noch gar nichts von ihrer Diskretheit und Beziehungslosigkeit zum gegenwärtig Erlebten und trägt in nichts zu seiner Aufhellung bei.

Wenn hier von Beziehungslosigkeit die Rede ist, so kann das als Hinweis darauf dienen, in welcher Weise die »Beziehung« des Erlebnisses verstanden werden muß, die in der Spontaneität der Selbstbesinnung zum Ganzen des Lebensverlaufes hergestellt werden soll. Solche assoziativ geweckten Erlebnisse stehen freilich auch in einer »Beziehung« zueinander. Der Charakter des An-etwas-erinnerns, der sie miteinander verknüpft, ist auch eine Art intentionaler Beziehung der Erlebnisse untereinander, und zwar zunächst einer passiven Intentionalität. In dieser Weise stehen alle Erlebnisse, wie sie als konstituierte in der Einheit des Zeitbewußtseins einem Bewußtseinsstrom angehören, in einer »Beziehung« zueinander. Aber diese Art von Beziehung läßt nicht ihre Bedeutsamkeit sichtbar werden, sondern sie sind einander alle gleichgeordnet als Daten im immanenten Zeitbewußtsein und ihre Vorfindlichkeit in ihm besagt nichts darüber, ob und welche Bedeutsamkeit sie im gesamten Erlebnisverlauf haben. Und gerade das ist es, worauf es hier ankommt, nämlich daß das Inbeziehungstehen der Erlebnisse tatsächlich etwas leistet für die Erhelltheit des gegenwärtigen Erlebnisses für das erlebende Bewußtsein.

Wenn dies dadurch möglich sein soll, daß das Inbeziehungstehen ein spontan angeeignetes ist, in welchem Sinne muß dann von Spontaneität hier die Rede sein? Durch den bloßen Ichvollzug eines affektiv sich Darbietenden kann sie nicht genügend charakterisiert sein, sofern das Jch nur verstanden wird als ein in sich leerer Beziehungspunkt der Erlebnisse, als ein in ihrer Gesamtheit, dem »Erlebnisstrom«, identisch verharrendes, das für sich keinen Ansatzpunkt für eigenständige Untersuchungen böte. Als solches gibt es sich, solange die Erlebnisse in rein statischer Beschreibung abstraktiv für sich herausgefaßt werden aus dem Ganzen des Lebensverlaufes. Die Charakteristik der Spontaneität als Ichvollzug, Darinleben des Ich in seinen Akten, ist zunächst eine formale, die der Ergänzung bedarf, soll durch Spontaneität die Leistung der Selbstbesinnung ausreichend umschrieben werden können.

In ihr soll die Beziehung zum Ganzen des Lebenszusammenhanges hergestellt werden. Es muß also das Ich gleichsam als der



Repräsentant dieser Ganzheit genommen werden[1]), nicht bloß als der jeweilige Vollzieher eines Aktes, sondern als Träger der Geschichtlichkeit des Lebens. Es hat seinen »erworbenen Zusammenhang« als seine Habitualitäten, seine »Dispositionen« und »Charaktereigenschaften«, die das jeweilige Wie des Vollzugs eines spontanen Aktes bestimmen. In ihm ist in latenter Weise seine Vergangenheit aufgehoben und nur in seiner ganzen Geschichte ist es wirklich existent. Das heißt, man kann von einer wirklichen Spontaneität des Vollzugs nur sprechen, wenn das Ich in seiner Totalität in ihm lebt, also seine Vergangenheit eingegangen ist in das jeweilige Jetzt des Vollzugs; und wenn wir sagen, es sei der Träger der Spontaneität des Bewußtseins, so ist damit gemeint, daß es ein solches ist, das über sich selbst klar werden und zu sich selbst kommen will in der Selbstbesinnung, von dem also Tendenzen auf Aufhellung seiner Vergangenheit ausgehen, die den assoziativen Tendenzen zum Fortgezogenwerden entgegenkommen und sozusagen eine Auswahl unter ihnen treffen. Nachgegeben wird dann nur denjenigen, die wirklich für die Erhellung etwas leisten, die auf Reproduktion eines Vergangenen hingehen, das in einer echten Beziehung zur Gegenwart steht, das heißt, das für das gegenwärtige Erleben irgendwie bedeutsam ist.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß das Fortgezogenwerden auf Befriedigung gerichtet ist. Die »Befriedigung des Subjektes als Ganzes genommen beruht auf dem Verhältnis der Werte, das in seiner Lebendigkeit angelegt ist«[2]). Und wenn die Einsicht über das wahrhaft Wertvolle erst in der Selbstbesinnung erwächst, so muß die Befriedigung nicht hedonisch als Befriedigung eines blinden Triebes verstanden werden, sondern als die jener tendenziösen Richtung auf Vertiefung des Selbst.

Die Beziehung des Erlebnisses zum Ganzen des Lebensverlaufes ist also Beziehung auf das Ich als Selbst. Ganz in diesem Sinne können die Ausführungen Diltheys über die Ichbezogenheit der Erlebnisse gedeutet werden: wie das Erlebnis »Inhaltliches auf die Gegenstände bezieht, so scheint es nach der anderen Seite auf ein Ich sich beziehen zu müssen, das sich verhält. In dem Er-

---

1) Freilich ist der Ausdruck »Ich« dann nicht sehr glücklich: es wäre besser ihm seine weitere, formal anzeigende Bedeutung zu lassen, wie dies auch von Heidegger getan wird (vgl. »Sein und Zeit« S. 116), und hier vom »Selbst« zu sprechen, auf das auch die Rede von Selbst-besinnung als Besinnung auf das Selbst hinweist.

2) Studien, G. S. VII, 65.



lebnis ist dieser zweite Beziehungspunkt keineswegs in der Regel enthalten. Je mehr die Hinwendung auf das Gegenständliche in dem Auffassen oder Streben vorwiegt, desto weniger ist im Erlebnis von einem Ich bemerkbar, das auffaßt, ja selbst von einem, das strebt...... Tritt man jedoch vom Erleben auf den Reflexionsstandpunkt, dann wird die Beziehung des Verhaltens auf dasjenige, welches sich verhält, unvermeidlich. Eben das wird auf dem Reflexionsstandpunkt auch durch die Anwendung des Begriffs von Beziehung gefordert. Ist in dem Verhalten eine Art der Beziehung enthalten, dann fordert die Reflexion, ein Ich hinzuzudenken, das in einer bestimmten Beziehung zu den mannigfachen Inhalten steht oder zu einem bestimmten Inhalt in mannigfachen Beziehungen«[1]). Daß Dilthey unter der Beziehung auf das Ich nicht einen bloßen leeren Index versteht, wird aus den gleich darauf folgenden Ausführungen klar: »So wird auf dem Standpunkt der Vergegenständlichung des Erlebnisses und der Reflexion über dasselbe das neue Erlebnis in Verhältnis gesetzt zu meiner Kenntnis eines psychischen Zusammenhanges, welchem unter anderen Erlebnissen auch dies gegenwärtige angehört. Das innere Strukturgefüge, das so für die Reflexion entsteht, ist das des psychischen Zusammenhanges, der Zugehörigkeit des neuen Erlebnisses zu diesem Zusammenhang und endlich eines Verhaltens dieses psychischen Zusammenhanges in diesem wie jedem anderen Erlebnis zu einer gegenständlichen Welt«.

Was hier mit Reflexion gemeint ist, die die Beziehung des Erlebnisses auf das Ich sichtbar werden läßt, ist also nicht jenes statische, ein Erlebnis als intentionale, in sich geschlossene Einheit abstraktiv heraushebende Verfahren, sondern es ist die »Vergegenständlichung« des Erlebnisses, durch die es in der Selbstbesinnung in seinen Zusammenhang mit dem ganzen Lebensverlauf hineingestellt wird. Daß Dilthey den Ausdruck Reflexion immer in diesem Sinne gebraucht, dafür sei noch als Beleg die genannte Stelle im Aufbau angeführt, wo er das Beispiel des Fortgezogenwerdens bringt. Sie beginnt mit den Worten: »Was geschieht nun, wenn das Erlebnis Gegenstand meiner Reflexion wird?«

Die Beziehung auf das Selbst ist die Bedeutsamkeit der Erlebnisse. Jedes Erlebnis ist intentional gerichtetes, bezogen auf ein Gegenständliches als seinen Pol, es ist nach einer Seite gegenständlich »polarisiert«. So ist jedes Erlebnis und weiterhin der ganze Lebensverlauf gekennzeichnet durch die Intentionalität.

---

1) Studien, G. S. VII, S. 21 f.

Sie ist charakterisiert als ein Gerichtetsein, Gespannt-sein-auf (»Intendieren«). Darin liegt, daß es dem intentional gerichteten Leben (dem »Dasein«) selbst um sein Sein geht. Es ist gespannt-auf als ein »besorgendes« und das heißt letztlich als ein sich selbst besorgendes[1]). Nur in diesem Sinne ist der Begriff des Lebens bei Dilthey zu verstehen, eben als »Dasein«, und nicht in irgendeiner objektivistischen, biologischen Bedeutung: »Ich gebrauche den Ausdruck Leben in den Geisteswissenschaften in der Einschränkung auf die Menschenwelt; er ist hier durch das Gebiet, in dem er gebraucht wird, bestimmt und keinem Mißverständnis ausgesetzt«[2]) »Leben ist die Grundtatsache, die den Ausgang der Philosophie bilden muß. Es ist das von Innen Bekannte; es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann«[3]).

Das Leben »lebt« in seinen Erlebnissen, das heißt dann: es existiert in ihnen: so wie jedes Erlebnis intentional gerichtet ist auf ein Gegenständliches, ist es nach der anderen Seite bezogen auf das erlebende Selbst. Die Weisen seiner Intentionalität sind die seines Existierens, aber nicht sofern sie gegenständlich gerichtete Intentionalitäten sind, sondern sofern sie im Ich als Selbst »polarisierte« sind. Und wenn man sagt, das Ich »lebt« in seinen Erlebnissen, und wenn damit die Spontaneität der Selbstbesinnung konkret charakterisiert sein soll, so muß damit gemeint sein: es existiert in eigentlicher Weise in ihnen, es ist als Selbst in ihnen. »Erlebnis« im weiteren, formal anzeigenden Sinne kann freilich auch jedes Existieren des Erlebenden befassen, das nicht Existieren als Selbst, sondern uneigentliches ist, somit auch das »erlebnisarme«, »erlebnislose« Existieren. Wenn also nach dem Sein der Erlebnisse gefragt war, und dieses durch die Bedeutsamkeit charakterisiert wurde, so ist damit immer gemeint das Sein des in seinen Erlebnissen existierenden Daseins. Denn wie gezeigt, haben die Erlebnisse abgesehen von dem Ganzen, zu dem sie gehören, kein Sein in der Weise der Bedeutsamkeit.

Was freilich der Weg zu den Weisen des Existierens des Daseins über seine »Erlebnisse« letztlich bedeutet, kann hier nicht untersucht werden. Er wird jetzt als ein durch Dilthey vorgezeichneter hingenommen.

Es ist von einem eigentlichen Vollzug der Erlebnisse und damit einem eigentlichen Existieren des »erlebenden« Daseins die

1) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 191 ff.

2) Aufbau, Fortf. G. S. VII, 228. 3) G. S. VII, Anmerkungen S. 359.

Rede, als von einer Erhellung der Erlebnisse durch Aneignung der Vergangenheit, von echter Beziehung zur Gegenwart usw., wobei noch gar nicht festgestellt ist, was denn die Kriterien solcher Eigentlichkeit und Echtheit sind. Es ist nur in formal anzeigender Weise davon gesprochen und gar nicht gesagt, was diese Ausdrücke inhaltlich bedeuten. Es wird sich später zeigen, daß eine solche Aufklärung auf dem von Dilthey bereiteten Boden nicht in zureichender Weise geschehen kann, und daß der Weg, auf dem er sie versucht, phänomenologisch nicht gangbar ist[1]).

Die Erlebnisse sind polarisiert im »Ich«, das in ihnen lebt, das heißt ferner: als erlebte sind die Erlebnisse »unmittelbar innegehabt«. Was das bedeutet, kann nur unter Heranziehung der gewonnenen Resultate weiter aufgeklärt werden. Das Ich kann nur in ihnen leben, soweit sie in lebendiger Gegenwart innegehabt sind; und wenn die lebendige Gegenwart die Kraftquelle ist, von der alle assoziativen Verflechtungen ihren Ausgang nehmen, so kann das Erlebnis nur als unmittelbar innegehabtes so da sein, daß es in seiner Bedeutsamkeit, also im Wie seines Seins, erfaßt werden kann. Denn nur dann kann die Tendenz zum Fortgezogenwerden sich entfalten, das Erlebnis explizieren und die Beziehung zum Ganzen des Zusammenhanges herstellen, in der es erst Sein im Sinne der Bedeutsamkeit gewinnt. Nur als unmittelbar innegehabtes in lebendiger Gegenwart ist also das Erlebnis in seinem eigentlichen Sein originär da, und dieses ist dadurch bedingt, wie das »Selbst« in ihm als innegehabten lebt. Mit dem Innehaben ist also die Art und Weise bezeichnet, wie jedes Erlebnis ganz unmittelbar als erlebtes zu einem »Ich« gehört; es meint die Weise des Existierens des »Ich« als eines Erlebenden in seinen jeweiligen Erlebnissen. Und wenn diese durch seine ganze »Geschichte«, durch die Einwirkung seines »erworbenen Zusammenhanges« usw. bedingt ist, so ist leicht einzusehen, daß das Innehaben als die Weise der Ichpolarisierung nicht bloßes Korrelat der gegenständlichen Polarisierung ist, nicht ein bloßer Index, der zu jedem intentionalen Erlebnis dazugehört, daß vielmehr das Wie dieses Zugehörens ein sehr mannigfaltiges ist.

Das Innehaben darf also nicht als eine Art innerer Wahrnehmung angesehen werden, als ob zu jedem Erlebnis welcher Art immer, einem Gefühl, einem Wollen usw. außer seinem Gehalt, seinem intentionalen »Was«, noch ein überall gleichmäßiger Charakter hinzuträte als sein Bewußtsein, der sein Sein jeweils im Jetzt ausmachte, eben

1) Vgl. unten S. 128.

als ein inneres Wahrgenommensein[1]); sondern dieser Charakter ist je nach dem Erlebnis ein anderer, das Zumirgehören, Erlebtsein eines Wünschens ist ein anderes als das Erlebtsein, Innegehabtsein eines Wahrnehmens oder Wollens; er ist ein so vielfältiger als das jeweilige erlebende Existieren selbst es ist. Ich habe freilich von jedem Erlebnis ein »inneres Bewußtsein«, in dem es eben im Jetzt da ist und als daseiendes bewußt ist, aber dieses ist kein Wahrnehmen; und wenn man sagt, jedes lebendig gegenwärtige Erlebnis steht im Wahrnehmungshorizont, so heißt das: jedes ist bereit, Objekt einer darauf gerichteten reflektiven Wahrnehmung zu werden, ich kann mich ihm jederzeit zuwenden; jedoch ist damit nichts über sein Sein in dieser lebendigen Gegenwart ausgemacht.

Erlebtsein, Bewußt-sein ist kein zu jedem Erlebnis hinzutretender gemeinsamer Charakter. Das darf nicht mißverstanden werden. Es ist freilich alles Bewußtsein durch den Titel der Intentionalität bezeichnet, jedes ist intentionales, sich auf etwas richtendes Bewußtsein; aber darin liegt nicht, daß jedes Bewußtsein, jedes Erlebnis, auf sein Sein hin befragt, ein Gemeinsames hätte; sondern das Bewußtsein ist ein so vielfältiges, als die Erlebnisse es sind, und zwar als volle, konkrete, in ihrer ganzen Strukturiertheit genommen. Denn *das Wie des Seins des Erlebnisses, seine Bedeutsamkeit, ist das Wie seines Erlebtseins als Wie des Existierens des »Ich« in ihm.*

§ 23. Verstehen als Verstehen existenzialer Möglichkeiten. — Das Verfahren der Psychologie als Weg über die Objektivationen.

Gefragt war nach der Möglichkeit objektiv gültiger Erfassung der Erlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit, also nach der Methode, Begriffe zu gewinnen von der Bedeutsamkeit. Solange Bedeutsamkeit bloß bestimmt war als »Beziehung des Erlebnisses zum Ganzen des Lebens«, konnte nichts darüber ausgemacht werden, wie der sich daraus ergebenden Forderung der Betrachtung der Erlebnisse im ganzen Zusammenhang genuggetan werden sollte. Die Eigenart dieser »Beziehung« konnte zunächst, an der Hand der Untersuchung des Fortgezogenwerdens und der »dynamischen« Einheit des Erlebnisses, nur negativ bestimmt werden im Kontrast zur intentionalen Beziehung der Erlebnisse als ihrer gegenständlichen Polarisierung. Erst die Aufklärung der Beziehung zum Ganzen als der auf das »Ich« (Selbst) gibt die Mög-

1) Vgl. dazu Studien, G. S. VII, 26f.



lichkeit an die Hand, die Frage nach der Erfassung der Bedeutsamkeit konkreter zu formulieren; sie muß nun gestellt werden als die nach der begrifflichen Erfassung der Weisen des Existierens des Selbst in seinen Erlebnissen.

Dilthey selbst hat die Fragestellung nicht bis zur Präzision dieser Formulierung vorgetrieben. Es mußte daher von seiner Fragestellung aus gezeigt werden, worauf sie hinaus will, und was in ihr an Konsequenzen beschlossen ist. Hat sich die Interpretation dazu von dem Gang seiner Erörterungen losmachen müssen, so kann sie jetzt, wo die nächste Aufgabe die Beantwortung dieser Frage ist, wieder auf ihn zurückkommen und zeigen, wie weit er in ihr gekommen ist. Erst dann wird zu erwägen sein, ob seine Resultate genügen, und wenn nicht, in welcher Richtung sie der Kritik bedürfen. Freilich wird auch der nun nächstfolgende Teil nicht bloßes Referat sein können, sondern immer zugleich Ausdeutung und Verfolgung naheliegender Konsequenzen.

Wie kann die »Ichpolarisierung« als das Wie des Seins der Erlebnisse in ihren mannigfaltigen Gestalten Gegenstand konkreter objektiver Beschreibung werden? Das »Ich« wurde verstanden als der Träger der Geschichtlichkeit des Lebens. Im Jetzt des Vollzugs der Erlebnisse ist immer seine Vergangenheit mit wirksam. Das Wie des Vollzugs ist durch das bestimmt, was es gewesen ist, das heißt, was es »erlebt«, »erfahren« hat, und wie es über das Erfahrene in seinem gegenwärtigen Sein bewußtseinsmäßig verfügt. Also nicht sofern dieses blind assoziativ wirkt, sondern sofern es ein frei verfügbarer und angeeigneter Besitz ist, ist das Leben gemäß unserer früheren Formulierung[1]), deren Tragweite jetzt erst verständlich wird, im eigentlichen Sinne geschichtliches Leben. Die freie Verfügung über das Ganze des vergangenen Lebensverlaufes soll im Fortgezogenwerden der Selbstbesinnung hergestellt werden. Sein Sinn ist es, die Geschichte zu enthüllen, auf die Herkunft dessen zurückzuleiten, was das gegenwärtig erlebende Leben von der Vergangenheit her bestimmt. Wurde dies als die Gesamtheit der Habitualitäten des »Ich« bezeichnet, so kann auch gesagt werden: das Fortgezogenwerden führt zurück an den Ort der »Urstiftung« (Husserl) der Habitualitäten. Ein Erlebnis in seinem Sein erfassen heißt also, es in seinem Bestimmtsein durch die Vergangenheit erfassen, wie dieses

1) Vgl. oben S. 21.

im Fortgezogenwerden enthüllt wird. Zum Sein des »Ich« im Jetzt gehören seine »Habitualitäten« als die durch das, was es war, bedingten Möglichkeiten; und die Begriffe von den Habitualitäten müssen diese daher immer in ihrer Bedeutsamkeit im Jetzt und somit als »existenziale Möglichkeiten«[1]) fassen; sie dürfen sie nicht als bloß »vorhandene« Bestände nehmen: nicht als solche machen sie das Existieren des »Ich« aus, sondern es kommt darauf an, wie sie im Erlebnis im Jetzt präsent sind als frei verfügbare, als »Kräfte«, die es bestimmen.

In dieser Richtung gehen die Beschreibungen Diltheys: der Begriff der Kraft »entsteht, wenn wir uns der Zukunft entgegenwenden, es geschieht dies auf mannigfache Art. In Träumen von kommendem Glück, im Spiel der Phantasie mit Möglichkeiten, in Bedenklichkeit und Furcht. Nun aber fassen wir diese müßige Ausbreitung unseres Daseins zu einer scharfen Spitze zusammen: inmitten solcher Möglichkeiten entschließen wir uns zur Realisierung von einer unter ihnen. Die Zweckvorstellung, die nun eintritt, enthält ein Neues, das noch nicht im Kreise der Wirklichkeiten da war und nun in sie eintreten soll: das, worum es sich hier handelt ist . . . eine Anspannung . . . Richtung auf einen Zielpunkt, nun aber Entstehung einer Intention zur Realisierung von etwas, das noch in keiner Wirklichkeit war, Auswahl aus Möglichkeiten und Intention zur Realisierung einer . . . bestimmten Zielvorstellung, Wahl der Mittel zu ihrer Ausführung und diese Ausführung selbst. Sofern der Lebenszusammenhang dies vollzieht, bezeichnen wir ihn als Kraft«[2]).

So können auch vergangene Erlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit erfaßt werden als solche, in denen sich eine Urstiftung von Habitualitäten vollzog, die das Sein im Jetzt als Möglichkeiten mit bedingen, die weitertragende »Kräfte« für die Gegenwart darstellen: »Ich finde dasjenige in der Gegenwart bedeutend, was fruchtbar ist für die Zukunft, mein Handeln in ihr«[3]). Die Begriffe von der Bedeutsamkeit beziehen sich daher immer, auch sofern sie Vergangenes zum Gegenstand haben, auf das jeweilige Existieren des »Ich« in seinen Erlebnissen im Jetzt[4]).

---

1) Zum Begriff der existenzialen Möglichkeit vgl. Heidegger, Sein und Zeit S. 143 ff. 2) Aufbau Fortf., G. S. VII, 202 f. 3) ibid. S. 289.

4) Es ist zu beachten, daß diese Rede vom Jetzt hier genau das meint, was Heidegger als »Augenblick« bezeichnet, nämlich »die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin eigentliche Gegenwart« (Sein und Zeit, S. 338), während die Rede von Augenblick in unserer Untersuchung in der Regel auf einen Modus des uneigentlichen Existierens hinweist.

Ausführlicher erörtert Dilthey das in den Studien[1]): »Den eigentümlichen Zusammenhang meines Lebens habe ich nach der Natur der Zeit nur, indem ich mich zurückerinnere an seinen Verlauf. Eine lange Reihe von Vorgängen wirkt dann in meiner Erinnerung zusammen, nicht eines ist für sich reproduzierbar. Schon im Gedächtnis vollzieht sich eine Auswahl, und das Prinzip dieser Auswahl liegt in der Bedeutung, welche die einzelnen Erlebnisse für das Verständnis des Zusammenhanges meines Lebensverlaufes damals, als sie vergangen waren, hatten, in der Scheidung späterer Zeiten bewahrten, oder auch, als die Erinnerung noch frisch war, von einer neuen Auffassung meines Lebenszusammenhanges aus erhielten; und jetzt, da ich zurückdenke, erhält auch von dem, was mir noch reproduzierbar ist, nur dasjenige eine Stellung im Zusammenhang meines Lebens, was eine Bedeutung hat für dieses, wie ich es heute ansehe. Eben durch diese meine jetzige Auffassung des Lebens erhält jeder Teil desselben, der bedeutsam ist, im Lichte dieser Auffassung die Gestalt, in der er heute von mir aufgefaßt wird. Er erhält den Bezug zu anderen bedeutsamen Teilen von hier aus; er gehört einem Zusammenhang an, der durch die Beziehungen der bedeutsamen Momente des Lebens zu meiner jetzigen Deutung desselben bestimmt ist. Diese Bedeutungsbezüge konstituieren das gegenwärtige Erlebnis und durchdringen dasselbe.« Ist die Bedeutsamkeit des vergangenen Erlebens die, daß es Kraft ist in dem gegenwärtigen, so müssen die Begriffe von der Bedeutsamkeit diese »Energien, Bewegungsrichtungen, Umsetzungen der historischen Kräfte ausdrücken. Je mehr die historischen Begriffe diesen Charakter annehmen, desto besser werden sie die Natur ihres Gegenstandes ausdrücken. Was in der Fixation des Gegenstandes im Begriff ihm den Charakter einer von der Zeit unabhängigen Geltung gibt, gehört nur der logischen Form desselben an. Darum aber handelt es sich, Begriffe zu bilden, welche die Freiheit des Lebens und der Geschichte ausdrücken«[2]). Es sollen Begriffe vom »Fluß des Lebens« selbst sein, »wie das Ufer hineinscheint, wie er immer nach Heraklit derselbe scheint und doch nicht ist«, Begriffe von »Leben«, nicht von »Gestalt«[3]).

Bei der Erwägung der Möglichkeit solcher Begriffe scheint die Frage nicht von der Hand zu weisen: ein Erlebnis hat seine Bedeutsamkeit als das Wie seines Seins, wie es im Fortgezogenwerden

1) G. S. VII, 73f.

2) Aufbau Forts., G. S. VII, 203; vgl. auch Aufbau S. 156.

3) Aufbau Forts., G. S. VII, 195.

enthüllt wird, in einem einmaligen individuellen Zusammenhang, und es macht die ganz individuelle und einzigartige Beziehung zum Ganzen dieses Zusammenhanges sein Sein aus. Festgestellt wurde schon[1]): soll ich von diesem Sein zu einem allgemeingültigen Begriff kommen, so setzt das bereits das Verstehen voraus als die Möglichkeit seiner Bewährung, als die Bestätigung, daß das, was ich als bedeutsam in meinem Lebenszusammenhang erfasse, das wahrhaft Bedeutsame sei. Und so sollte die gegenständliche Erfassung des eigenen Zusammenhanges, und das heißt des Existierens in seinem jeweiligen Wie, ergänzt werden durch das Verstehen fremder Zusammenhänge. Was der Sinn dieser Verwiesenheit des Verstehens des eigenen Zusammenhanges in seiner Bedeutsamkeit auf das Verstehen fremden Lebens ist, das kann jetzt erst herausgestellt werden, nachdem gezeigt worden ist, daß Verstehen fremden Lebens niemals ein bloß theoretisches Kenntnisnehmen ist, sondern eine »Kraftübertragung« von einem »Konvergenzpunkt« her. Wenn sich nun gezeigt hat, daß das Verstehen des individuell vereinzelt gedachten Zusammenhanges in sich im Fortgezogenwerden auch keinen anderen Sinn hat als den, die »Kraft« der Vergangenheit als Möglichkeit des Existierens in der Gegenwart wirksam werden zu lassen; so wird auch das Verstehen fremder Zusammenhänge, sofern es als eine Kraftübertragung beschrieben wurde, nichts sein als ein solches Erfassen von Möglichkeiten eigener Existenz. Daß das Verstehen des eigenen Zusammenhanges auf das Verstehen fremder verwiesen ist, heißt dann also nicht, daß es in diesem zu einer »Bewährung« nach Art einer objektiven Übereinstimmung gelangen soll – wie etwa Urteile über irgendwelche äußeren Gegenstände oder darauf bezügliche Sachverhalte bewährt werden können durch Hinsehen auf die intersubjektiv für alle Urteilenden in gleicher Weise zugänglichen Gegebenheiten – sondern daß das Leben erst darin sich in den Möglichkeiten seiner eigenen Existenz verstanden hat.

Als diese Möglichkeiten wurden die »Habitualitäten« des »Ich« bezeichnet. Sie sind aber nicht nur das, was es sich selbst ursprünglich erworben hat – als ob es außerhalb allen Zusammenhanges mit seiner Umwelt stünde – sondern es ist von vornherein in einer Sphäre gemeinschaftlicher Tradition, und was es von da an Ansichten usw. übernommen hat, das zählt ebenso zu seinen »Habitualitäten«. So sind ihm die fremden Zusammenhänge, auf die es im Verstehen verwiesen ist, nicht so ganz fremd: »die Auslegung wäre unmöglich,

1) Vgl. vorne § 10, S. 38 ff.



wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären, sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre«[1]). Das heißt, es bedarf einer ausdrücklichen Aneignung dieser Möglichkeiten als solcher eigener Existenz. Das verstandene Dasein steht von vornherein in einem Bereich der Gemeinsamkeit mit dem verstehenden darin. Nicht durch ein bloßes Aufwickeln der Zusammenhänge je eigenen Bewußtseins, wie es das Fortgezogenwerden zunächst leistet, ist daher die Erfassung der Bedeutsamkeit möglich, sondern erst durch das Zurückgehen auf den geschichtlichen intersubjektiven Zusammenhang, wie er da ist für den Verstehenden in seinen Objektivationen. »Geschichtlich ist das Leben, sofern es in seinem Fortrücken in der Zeit und dem so entstehenden Wirkungszusammenhang aufgefaßt wird. Die Möglichkeit hiervon liegt in der Nachbildung dieses Verlaufes in einer Erinnerung, welche nicht das Einzelne reproduziert, sondern den Zusammenhang selbst, seine Stadien nachbildet. Was in der Auffassung des Lebensverlaufes selber die Erinnerung leistet, wird in der Geschichte vermittelst der Lebensäußerungen, die der objektive Geist umfaßt, durch die Verknüpfung nach diesem Fortrücken und Erwirken herbeigeführt«[2]).

So versteht sich das Leben selbst nur, wenn es sich daraus versteht, wie es durch seine intersubjektive Vergangenheit bedingt ist. »Das, was der menschliche Geist sei, kann nur das geschichtliche Bewußtsein an dem, was er gelebt und hervorgebracht hat, zur Erkenntnis bringen, und dieses geschichtliche Selbstbewußtsein des Geistes kann uns allein ermöglichen, ein wissenschaftliches und systematisches Denken über den Menschen allmählich zu erarbeiten«. »Das Aufgeben historischen Forschens ist Verzicht auf Erkenntnis des Menschen, es ist der Rückzug auf geniale, fragmentarisch sich äußernde Subjektivität«. Als ein »Brüten des Einzelgeistes über sich selbst« führt es auf ein »abstraktes Schema des Menschen, sein abstraktes leeres Ideal«[3]).

Wenn Dilthey für die Methode der Psychologie fordert, daß sie durch den Weg über die Ausdrücke ergänzt werde, so kann das jetzt in neuer Weise gedeutet werden. In den Objektivationen ist das gegeben, was als existenziale Möglichkeit die Bedeutsamkeit des jeweiligen Lebens mit ausmacht. Alle Feststellungen der Psychologie »entstehen aus dem Erleben selbst«. Ihr Subjekt ist zunächst »der Lebensverlauf, der an einem Körper sich abspielt und als ein Selbst in den Verhältnissen von Intention und Hemmung derselben,

1) Aufbau Fortf. G. S. VII, 225. 2) ibid. S. 261.

3) Die drei Grundformen der Systeme in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. G. S. IV, 528 f.



von Druck der Außenwelt unterschieden wird von dem Draußen — dem nicht Erlebbaren, Fremden«. Alle Prädizierungen über ihn sind zunächst »Prädizierungen über diesen bestimmten Lebenszusammenhang. Sie erhalten den Charakter des Gemeinsamen dadurch, daß sie zu ihrem Hintergrund den objektiven Geist haben und zu ihrem beständigen Korrelat die Auffassung anderer Personen«[1]). »Aus dieser Welt des objektiven Geistes empfängt von der ersten Kindheit an unser Selbst seine Nahrung . . . . . . Das Kind wächst heran in der Ordnung und Sitte der Familie . . . . . Ehe es sprechen gelernt hat, ist es schon ganz eingetaucht in das Medium von Gemeinsamkeiten . . . . . . und die Lebensäußerung, die das Individuum auffaßt, ist ihm in der Regel nicht nur diese eine einzelne, sondern ist gleichsam erfüllt von einem Wissen über Gemeinsamkeit und von einer in ihr gegebenen Beziehung auf ein Inneres«[2]). Und alles das ist ihm vorgegeben als Möglichkeit seiner eigenen Existenz, sie mit ausmachend. So begreift sich die Auffassung Diltheys von der geschichtlichen Welt als einem Wirkungszusammenhang[3]).

»Erfassen wir die Summe aller Leistungen des Verstehens, so tut sich in ihm gegenüber der Subjektivität des Erlebnisses die Objektivierung des Lebens auf. Neben dem Erlebnis wird die Anschauung von der Objektivität des Lebens, seiner Veräußerlichung in mannigfachen strukturellen Zusammenhängen zur Grundlage der Geisteswissenschaften . . . . . Immer umgibt uns diese große äußere Wirklichkeit des Geistes . . . . . Jede einzelne Lebensäußerung repräsentiert im Reich dieses objektiven Geistes ein Gemeinsames . . . . Der Wechsel der Lebensäußerungen, die auf uns einwirken, fordert uns beständig zu neuem Verstehen auf; es liegt aber zugleich im Verstehen selbst, da jede Lebensäußerung und ihr Verständnis mit anderen zusammenhängt, ein Fortgezogenwerden, das nach Verhältnissen der Verwandtschaft von dem gegebenen Einzelnen zum Ganzen fortschreitet. Und wie die Beziehungen zu dem Verwandten zunehmen, wachsen damit zugleich die Möglichkeiten von Verallgemeinerungen, die schon in der Gemeinsamkeit als einer Bestimmung des Verstandenen angelegt sind«[4]).

Es ist damit die Frage nach dem Zugangswege zu Begriffen und Urteilen über Bedeutsamkeit, bzw. über Erlebnisse in ihrem faktischen Sein, und damit die Methodenfrage der »verstehenden« Psy-

1) Aufbau Fortf., G. S. VII, 203. 2) ibid. S. 209.
3) Vgl. Aufbau, G. S. VII, 152 ff. 4) Aufbau, G. S. VII, 146 f.

chologie vorläufig in folgendem Sinne beantwortet: Psychologie hat nicht nur zum Thema das in sich vereinzelte Ich und seine seelischen Strukturzusammenhänge, ihr durch den Ausdruck gehendes Verfahren *ist nicht nur eine Ergänzung der statischen Intentionalanalyse der Erlebnisse*, sondern mit seiner Forderung ist weiter noch gemeint: *Psychologie hat zu ihrem Thema die Gesamtheit der Objektivationen des Lebens*, die die Bedeutsamkeit, nach der sie sucht, mit ausmachen. Wie dieses Verfahren konkret durchgeführt wird und zu beschreiben ist, in welcher Weise in den Objektivationen die Bedeutsamkeit des Lebens zugänglich wird, das wird im folgenden zu zeigen sein; ebenso wie ihre begriffliche Erfassung die Voraussetzung jeder objektiven geisteswissenschaftlichen Feststellung ist. Es wird sich dabei ergeben, daß mit der Beantwortung der Methodenfrage der verstehenden Psychologie auch die uns leitende Grundfrage nach der Möglichkeit des Verstehens überhaupt, als die Frage nach der Möglichkeit objektiven Wissens in den Geisteswissenschaften, ihre Beantwortung finden wird. Denn die Objektivationen sind die »umfassende Gegebenheit« der Geisteswissenschaften und »ihr Umfang reicht so weit, wie das Verstehen, und das Verstehen hat nun seinen einheitlichen Gegenstand in der Objektivation des Lebens. So ist der Begriff der Geisteswissenschaften nach dem Umfang der Erscheinungen, der unter sie fällt, bestimmt durch die Objektivation des Lebens in der äußeren Welt. Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er. Die Natur, der Gegenstand der Naturwissenschaft, umfaßt die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit. Alles, dem der Mensch wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat, bildet den Gegenstand der Geisteswissenschaften«[1]).

Anmerkung. Diese Gegenüberstellung von äußerer Welt als der vom Wirken des Geistes unabhängigen äußeren Wirklichkeit und Welt der Objektivationen anderseits bedürfte freilich einer eingehenderen kritischen Erwägung. Denn auch Natur, wenigstens so, wie sie in den Naturwissenschaften erkannte Natur ist, ist nichts als ein Gebilde des »Geistes« und als diese erkannte Natur Ausdruck seines Sichzurechtfindenwollens in der Welt und hat abgesehen von dieser Beziehung kein Ansichsein. Auch sie als erkannte Natur aus dem erkennenden Leben her zu verstehen, das heißt sie in ihrer Bedeutsamkeit zu verstehen, wäre daher gefordert und führte zu ihrer transzendentalen Aufklärung. *Dilthey* hat diese Aufgabe nicht klar erfaßt, wenn er auch prinzipiell eine transzendentale Grundlegung der Wissenschaften anstrebt: »Ehedem suchte man von der Welt aus das Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt« (Aufbau,

1) Aufbau, G. S. VII, 148.

Fortl. G. S. VII, 291). Und demgemäß »muß doch auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften der Forscher in sich die Umwälzung vollziehen, welche vom empirischen Bewußtsein, das unter der Voraussetzung der Realität des psychischen Subjektes, der Dinge und der fremden Personen steht, durch die Erfahrung und die Erfahrungswissenschaften zu der kritischen Einsicht führt, daß diese drei großen Gegenstände, in deren Beziehung das Leben verläuft, nur in der Korrelation des Bewußtseins zu dessen Inhalt da sind« (Studien, Zusätze, G. S. VII, 306). Für die Natur als erkannte Natur hat Dilthey diese »transzendentale Reduktion« nicht durchgeführt, und diese Inkonsequenz wirkt sich aus in einer Zweideutigkeit seines Begriffs des gegenständlichen Auffassens, sofern dieses einmal auf Erfassung der äußeren Wirklichkeit gerichtet sein soll, das andere Mal auf die des Lebenszusammenhanges in seiner Bedeutsamkeit: die Erlebnisse des gegenständlichen Auffassens der äußeren Wirklichkeit haben nicht dieselbe Bedeutsamkeit wie diejenigen des verstehenden »gegenständlichen« Erfassens des inneren Zusammenhanges. Der Begriff des gegenständlichen Auffassens der äußeren Welt ist von Dilthey nicht in der gleichen Weise existenzial gefaßt wie der des Erfassens des inneren Zusammenhanges; denn wäre er dies, dann dürften diese beiden Richtungen des Auffassens nicht als gleichgeordnete nebeneinanderstehen, sondern um den existenzialen Begriff des gegenständlichen Auffassens der äußeren Wirklichkeit zu gewinnen, müßte dieses in seiner Funktion im Leben als einem sich selbst verstehenden Leben betrachtet werden.

Von dieser Zweideutigkeit kann aber in unserem Zusammenhang abgesehen werden: der Begriff des gegenständlichen Auffassens wird nur soweit berücksichtigt, als er für die Erfassung der Innerlichkeit ein einheitlicher ist. Und diese Inkonsequenz schädigt nicht das Resultat der Diltheyschen Analyse des Verstehens; denn sofern alles Verstandene nichts ist als existenziale Möglichkeit des verstehenden Lebens, ist die Feststellung ganz irrelevant, daß die Objektivationen auch der äußeren, objektiven Natur angehören. Für eine existenziale Erforschung der Erlebnisse in ihrem Zusammenhang ist jede Frage nach objektiver Wirklichkeit des in ihnen Vermeinten auszuschalten. Es könnten alle Resultate der Naturwissenschaft falsch sein, ohne daß dadurch das Verstehen in seinem Wert beeinträchtigt werden müßte. »Mit dem Erleben treten wir aus der Welt der physischen Phänomene in das Reich der geistigen Wirklichkeit. Es ist der Gegenstand der Geisteswissenschaften, und die Besinnung über diesen ... und ihr Erkenntniswert ist ganz unabhängig vom Studium ihrer physischen Bedingungen« (Aufbau, Fortl. G. S. VII, 196). Nur auf die in den Objektivationen kundgegebene Bedeutsamkeit kommt es an, so wie sie als verstandene eine existenziale Möglichkeit des jeweils verstehenden Lebens ist; und wenn da von Außenwelt die Rede ist, so ist damit nichts gemeint als »ein im Leben enthaltenes Verhältnis von Impuls zum Widerstand. Ihre Realität liegt nur in diesem Lebensverhältnis. Ihre Realität bedeutet nichts als diese Beziehungen zur seelischen Struktur innerhalb der Geisteswissenschaften. Daher ist nichts von einer Transzendenz dem Bewußtsein gegenüber darin enthalten. Einer ganz anderen Welt der Kategorien gehört der naturwissenschaftliche Begriff der äußeren Gegenstände an« (Aufbau, Zusätze, G. S. VII, 332; vgl. auch die Abhandlung über die Realität der Außenwelt, G. S. V, 90 ff.). Wie beides zu einander steht, würde freilich ein eigenes Problem für sich bilden.



IV. Abschnitt.

Der Begriff der Objektivationen und die Grundlegung der Geisteswissenschaften.

§ 24. Die Frage nach dem Sein der Objektivationen.

Mit dem Begriff der Objektivation des Lebens, des »objektiven Geistes«, ist das Thema der weiteren Untersuchung gekennzeichnet; und die Frage des Verstehens wird erst dann eine endgültige Beantwortung finden, wenn gezeigt ist, wie ein Urteilen über die Objektivationen des Lebens möglich ist und aussehen muß, und zwar ein solches, in welchem die Bedeutsamkeit des Lebens erfaßt wird. Daß es möglich ist, muß in der Seinsweise der Objektivationen des Lebens begründet sein und aus ihr hergeleitet werden.

Objektivation wurde bestimmt als Ausdruck in einem ganz weiten und zunächst vagen Sinne. Eine jede repräsentiert — so hieß es — im Reiche des objektiven Geistes ein Gemeinsames. Objektivation fällt also unter den Begriff der Repräsentation. Nachdem dieser bereits als ein Existenzial herausgestellt worden ist, wird man nicht fehlgehen in der Annahme, daß auch das Phänomen des Ausdrucks in unserem weitest zu fassenden Sinne, wenn es durch ihn bestimmt ist, dann mit ihm in der Weise seines Seins getroffen ist. So wird die Explikation der Seinsweise der Objektivationen des Lebens am Leitfaden des Begriffs der Repräsentation zu vollziehen sein, und damit gleichzeitig die Frage nach der Einheitlichkeit dieses Begriffs ihre Beantwortung finden, ebenso wie das Phänomen des Typus innerhalb dieser umfassenden Sphäre der Objektivationen seinen festen Platz angewiesen erhalten wird.

Die verstehende Psychologie wurde auf den Weg über die Objektivationen verwiesen, um die Erlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit erfassen zu können. So muß die zunächst zu stellende Frage lauten: wie ist es im Sein der Objektivationen, sofern dieses durch den Begriff der Repräsentation bezeichnet ist, begründet, daß in ihnen die Bedeutsamkeit des Lebens als der Inbegriff seiner existenzialen Möglichkeiten so da ist, daß sie in objektiv gültigen Begriffen und Urteilen erfaßt werden kann?

Die Möglichkeit von Urteilen über die sinnlich wahrnehmungsmäßig gegebene äußere Welt erwies sich als darin begründet, daß sie idealer Pol ist für intersubjektiv einstimmige Aussagen darüber. Hinsichtlich der Objektivationen wird man zunächst geneigt sein, ein ähnliches Verhältnis anzunehmen: wir sprechen von dem Ausdruck



und ihm entspricht das Ausgedrückte, seine »Meinung« als seine Bedeutung. Sollte diese nicht eine ideale Einheit sein gegenüber den Realisierungen in faktischen individuellen Erlebnissen des Ausdrückens bzw. Verstehens, und in welchem Sinne kann von einer Idealität hier die Rede sein, einem Idealen als identischen Pol möglicher Aussagen darüber?

Was ist in den Objektivationen das Ausgedrückte? Offenbar die Bedeutsamkeit; sie soll es ja sein, die in ihnen zugänglich wird, und das muß sie doch wohl als Ausgedrücktes. In welchem Sinne ist sie in den Objektivationen ausgedrückt, und welches ist der diesem Begriff von Ausdruck korrelative Begriff von Verstehen?

§ 25. »Meinender« Ausdruck und Ausdruck als »Lebensäußerung«. – Die Bedeutsamkeit in den Lebensäußerungen kundgegeben.

Dilthey übernimmt zunächst in den »Studien« ohne weiteres den Ausdrucksbegriff der Husserlschen »Logischen Untersuchungen«[1]) und die Formulierung: unter Ausdruck verstehen wir »jede Rede und jeden Redeteil sowie jedes wesentlich gleichartige Zeichen«. Diese Ausdrücke unterscheiden sich von Zeichen anderer Art dadurch, daß sie etwas bedeuten. Die Bedeutung ist ihre »Meinung«: »sofern der Ausdruck sich auf eine Gegenständlichkeit bezieht, meint er etwas«. Der Ausdruck ist also Ausdruck eines »meinenden«, auf einen Gegenstand gerichteten Erlebnisses und durch dieses Was seiner Meinung fixierbar. Sie ist das Ausgedrückte als ein Einziges, Identisches in vielen Erlebnissen des Ausdrückens.

Es wird hier sichtbar, daß Dilthey, ebenso wie er einen Erlebnisbegriff im Anschluß an die »Logischen Untersuchungen« klar umschrieben hat, auch den diesem entsprechenden Begriff von Ausdruck aus ihnen einführt[2]). Wie sich aber erwiesen hat, daß dieser Erlebnisbegriff nicht genügt, um das Wesen der Bedeutsamkeit in den Blick zu bekommen, so wird dasselbe von dem ihm entsprechenden Begriff von Ausdruck zu zeigen sein. Bedeutsamkeit ist nicht Bedeutung des Ausdrucks im Sinne der »Logischen Untersuchungen«. Dilthey hat den Unterschied auch gesehen, aber ebenso wie er

1) Vgl. G. S. VII, 39.

2) Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß die »Logischen Untersuchungen« rein in statischer Richtung vorgehen. Auch in ihnen machen sich schon genetische Gesichtspunkte geltend, und zwar in allem, was dort über Intention und Erfüllung ausgeführt ist. Das aber vermochte Dilthey nicht in gleicher Weise für seine Bestrebungen heranziehen.



die Einheit des Erlebnisses als Einheit der Bedeutsamkeit nicht in endgültiger Weise beschreiben konnte, so ist es ihm auch nicht gelungen zu zeigen, in welcher Richtung Ausdruck gesehen werden muß, wenn er nicht als Ausdruck seiner »Meinung«, also eines Erlebnisses in seiner gegenständlichen Polarisierung, verstanden werden soll, sondern als Ausdruck von Bedeutsamkeit.

In dem (zeitlich späteren) Plan zur Fortsetzung des »Aufbaues« erweitert er den Begriff des Ausdrucks und faßt ihn als »Lebensäußerung« im weitesten Sinn: »Ich verstehe hier unter Lebensäußerung nicht nur die Ausdrücke, die etwas meinen oder bedeuten, sondern ebenso diejenigen, die ohne solche Absicht als Ausdruck eines Geistigen ein solches für uns verständlich machen«[1]). Die »meinenden Ausdrücke sind nur eine Klasse von Lebensäußerungen«. Dazu gehören »Begriffe, Urteile, größere Denkgebilde. Sie haben als Bestandteile der Wissenschaft, ausgelöst aus dem Erlebnis, in dem sie auftreten, in ihrer Angemessenheit an die logische Norm einen gemeinsamen Grundcharakter. Dieser liegt in ihrer Selbigkeit unabhängig von der Stelle im Denkzusammenhang, in welcher sie auftreten. Das Urteil sagt die Gültigkeit eines Denkinhaltes unabhängig vom Wechsel seines Auftretens, der Verschiedenheit von Zeiten und Personen aus.... das Verstehen ist hier auf den bloßen Denkzusammenhang gerichtet, dieser ist in jedem Zusammenhang sich selbst gleich, und so ist das Verstehen hier vollständiger als in bezug auf jede andere Lebensäußerung. Zugleich sagt es aber für den Auffassenden nichts aus von seinen Beziehungen zu dem dunklen Hintergrund und der Fülle des Seelenlebens. Keine Hindeutung auf Besonderheiten des Lebens, aus denen es hervorgegangen ist, findet hier statt, und gerade aus seinem Artcharakter folgt, daß es keine Anforderungen enthält, auf den seelischen Zusammenhang zurückzugehen.« Das Gleiche, die Herauslösbarkeit aus dem Zusammenhang, zeigt Dilthey von der Handlung und fährt dann fort: »Ganz anders der Erlebnisausdruck! Eine besondere Beziehung besteht zwischen ihm, dem Leben, aus dem er hervorgeht, und dem Verstehen, das er erwirkt. Der Ausdruck kann nämlich vom seelischen Zusammenhang mehr enthalten, als jede Introspektion gewahren kann. Er hebt es aus Tiefen, die das Bewußtsein nicht erhellt. Es liegt aber zugleich in der Natur des Erlebnisausdrucks, daß die Beziehung zwischen ihm und dem Geistigen, das in ihm ausgedrückt wird, nur sehr durchschnittlich dem Verstehen zugrunde gelegt wer-

1) G. S. VII, 205 f.

den darf. Er fällt nicht unter das Urteil wahr oder falsch, aber unter das der Unwahrhaftigkeit und Wahrhaftigkeit. Denn Verstellung, Lüge, Täuschung durchbrechen hier die Beziehung zwischen Ausdruck und dem ausgedrückten Geistigen.«

An anderer Stelle wird diese Kontrastierung des Verstehens der Satzbedeutung und der Bedeutung des Lebens weiter ausgeführt, und es wird daraus ersichtlich, wie Dilthey in beiden Fällen auf Grund einer formalen Analogie von Bedeutung sprechen kann, wobei der gemeinsame formale Begriff von Bedeutung zunächst nichts weiter besagt als »Zugehörigkeit zu einem Ganzen«[1]: »Jede Lebensäußerung hat eine Bedeutung, sofern sie als ein Zeichen etwas ausdrückt, als ein Ausdruck auf etwas hinweist, das dem Leben angehört. Das Leben selber bedeutet nicht etwas anderes. Es ist in ihm keine Sonderung, auf der beruhen könnte, daß es etwas bedeutete, außer ihm selbst. Wenn wir nun durch Begriffe etwas aus ihm herausheben, dann dienen diese zunächst, die Singularität des Lebens zu beschreiben. Diese allgemeinen Begriffe dienen also einem Verständnis des Lebens zum Ausdruck. So gibt es hier nur ein freies Verhältnis zwischen Voraussetzung und Fortschreiten von ihr zu einem an sie sich Anschließenden: das Neue ergibt sich nicht formal aus der Voraussetzung. Vielmehr geht das Verständnis von einem erfaßten Zug weiter zu einem Neuen, das von ihm aus nachverstanden werden kann. Das innere Verhältnis ist in der Möglichkeit des Nacherzeugens, Nacherlebens gegeben. Dies ist die allgemeine Methode, sobald das Verstehen die Sphäre von Worten und den Sinn derselben verläßt und nicht einen Sinn von Zeichen sucht, sondern den viel tieferen Sinn von Lebensäußerung...... Das Leben ist wie eine Melodie, in der nicht Töne als Ausdruck der realen dem Leben einwohnenden Realitäten auftreten. In diesem selbst liegt die Melodie...... Der einfachste Fall, in welchem Bedeutung auftritt, ist das Verstehen eines Satzes. Die einzelnen Worte haben jedes eine Bedeutung und aus der Verbindung derselben wird der Sinn des Satzes abgelesen..... Dasselbe Verhältnis besteht zwischen den Teilen und dem Ganzen eines Lebensverlaufes........ Dieses Verhältnis von Bedeutung und Sinn ist also in bezug auf den Lebensverlauf; die einzelnen Ereignisse, welche ihn bilden, wie sie in der Sinnenwelt auftreten, haben wie die Worte eines Satzes ein Verhältnis zu etwas, das sie bedeuten. Durch dieses ist jedes einzelne Erlebnis von einem Ganzen

1) G. S. VII, 230.



aus bedeutungsvoll zusammengenommen. Und wie die Worte im Satz zu dessen Verständnis verbunden sind, so ergibt der Zusammenhang dieser Erlebnisse die Bedeutung des Lebensverlaufes. Ebenso verhält es sich mit der Geschichte. So ist also dieser Begriff der Bedeutung nur in bezug auf das Verfahren des Verständnisses zunächst gediehen. Er enthält nur eine Beziehung eines Äußeren, Sinnfälligen zu dem Inneren, dessen Ausdruck es ist. Die Beziehung ist aber von der grammatikalischen wesentlich unterschieden. Der Ausdruck des Inneren in den Teilen des Lebens ist etwas anderes als das Wortzeichen usw. Sonach sagen uns die Worte Bedeutung, Verständnis, Sinn des Lebensverlaufes oder der Geschichte nichts als solches Hindeuten, nichts als diese im Verstehen enthaltene Beziehung der Geschehnisse auf einen inneren Zusammenhang, durch den sie verstanden werden«[1]).

Der »Erlebnisausdruck« deutet also hin auf die Bedeutsamkeit des Lebens, indem er in den Zusammenhang hineinverweist, aus dem heraus er entstanden ist. Es ist in ihm ein Erlebnis, wie es expliziert ist im Fortgezogenwerden, ausgedrückt. Die Bedeutsamkeit, die er sehen läßt, ist nicht das »Gemeinte«; also nicht die gegenständliche Polarisierung eines Erlebnisses wird in ihm sichtbar, sondern seine Bedeutsamkeit als seine Polarisierung im »Ich«. Es ist in der Weise seines Existierens als wahrhaftiges oder unwahrhaftiges in ihm enthüllt. Soweit führt die Diltheysche Beschreibung, wenn sie im Lichte unserer vorausgegangenen Untersuchungen betrachtet wird. Die reinliche Beantwortung der Methodenfrage der Psychologie und damit der Frage nach der Möglichkeit des Verstehens von Bedeutsamkeit überhaupt hängt aber davon ab, daß gezeigt wird, wie dieses »Hindeuten« — oft spricht Dilthey auch von einem »Sehenlassen« — auf die Bedeutsamkeit in den Lebensäußerungen gemeint ist. In dieser Richtung suchen wir die Ergebnisse Diltheys noch ein Stück weiter auszudeuten und zu zeigen, in welcher Weise sie zur Formulierung der Grundlegungsfrage der Geisteswissenschaften führen müßten.

Das Gedicht wurde schon als Beispiel für die Explikation eines Erlebnisses in seiner Bedeutsamkeit herangezogen. Es ist Ausdruck eines Erlebnisses, und dessen Bedeutsamkeit ist in ihm »sehen gelassen«, sie ist »ausgedrückt« in ihm; und in welchem Sinne?

»Das« Erlebnis, das hier ausgedrückt ist, ist ein komplexes Ganze, aufgebaut aus vielen Teilen, die wieder in sich ihre inten-

1) G. S. VII, 234 f.

tionale Einheit haben. Jeder ist ausgedrückt in einem seiner Sätze, Verse usw. und hat seine »Meinung« als Beziehung auf einen Gegenstand. Aber nicht alle diese einzelnen Erlebnisse sind intentional gerichtet auf denselben Gegenstand; die Einheit, die zwischen ihnen besteht, ist keine Einheit der Meinung, sondern geeinigt sind die Erlebnisse in diesem Erlebnisganzen durch ihre Bedeutsamkeit. Diese selbst, bzw. das Erlebnis in seiner Bedeutsamkeit, ist nicht wieder »gemeint«, intentionaler Gegenstand — wie das schon ausgeführt wurde. Wenn also die Bedeutsamkeit nicht als gemeinte ausgedrückt ist, so muß sie in einem anderen Sinne ausgedrückt sein. Man unterscheidet am Ausdruck, sofern er überhaupt »meinender« Ausdruck ist, das was er meint und das was er kundgibt[1]), und so wird das Erlebnis in seiner Bedeutsamkeit in ihm ausgedrückt sein als kundgegebenes. Wenn man davon spricht, daß in einem Gedicht ein Erlebnis ausgedrückt sei, so ist immer von Ausdrücken in diesem letzteren Sinne die Rede. So wie die einzelnen Erlebnisse, die das Ganze des Gedichtes ausmachen, als ausgedrückte in ihm in ihrer Bedeutsamkeit kundgegeben sind, so ist weiter im Ganzen des Ausdrucks, in unserem Falle im ganzen Gedicht, kundgegeben »das« ganze ausgedrückte Erlebnis in seiner Bedeutsamkeit. Es ist in Beziehung gesetzt zum Lebenszusammenhang und in diesem Inbeziehungstehen kundgegeben.

Damit wird erst die Diltheysche Unterscheidung der beiden Arten von Ausdrücken verständlich: jeder Ausdruck gibt Bedeutsamkeit kund, wenn er so beschaffen ist, daß von ihm Hinweise auf das Ganze des Erlebens, aus dem heraus er entstanden ist, ausgehen. Nicht jeder Ausdruck aber hat eine »Meinung«. Anderseits können auch die meinenden Ausdrücke, wenn sie jenen Bedingungen genügen, auf das hin angesehen werden, was sie kundgeben, eben als »Lebensäußerungen«. So ist es also nicht korrekt, wenn Dilthey hier von verschiedenen »Klassen« von Lebensäußerungen spricht; es sind vielmehr verschiedene Blickrichtungen, in denen der Ausdruck angesehen wird, einmal auf das hin, was er meint, das andere Mal auf das hin, was er kundgibt.

Wie muß Ausdruck gesehen werden, damit von ihm ein Kundgegebenes abgelesen werden kann? Es ist klar, daß er nicht ge-

1) Zum Begriff der Kundgabe vgl. Husserl, Log. Untersuchungen, 2. Aufl., 2. Bd., 1. Unters. § 7, S. 33. Es wird sich sogleich zeigen, daß der Begriff der Kundgabe hier in dem dort festgelegten weiteren Sinne verwendet ist und von da ausgehend alsbald eine modifizierte Bedeutung gewinnen wird.

nommen werden darf als der »Satz«, dieses ideale Gebilde, das als ein Identisches in vielen Erlebnissen des Aussagens realisiert wird. Vom Ausdruck als diesem idealen Gebilde kann man in keiner Weise sagen, daß er etwas kundgibt. Nur sofern er verstanden wird als dieses Erlebnis hic et nunc des Ausdrückens, das immer Erlebnis eines Individuums ist, hat die Rede von einer Kundgabe einen Sinn; und das, was in einem Ausdruck kundgegeben ist, kann bei identischem Bedeutungsgehalt (identischer Meinung) ein ganz Verschiedenes sein, je nachdem, in welchem Ausdrucksganzen der Satz darin steht. Kundgegeben ist darin das »ausgedrückte« Erlebnis in seiner Bedeutsamkeit, also in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen der jeweiligen Situation und weiterhin des Lebens. Es bedarf daher immer des Rekurses auf das jeweilige Erlebnis, in dem ein Ausdruck (jetzt genommen als das ideal Identische) realisiert wird, um auszumachen, was in ihm kundgegeben ist. Wird davon abgesehen und ein einzelner Satz, etwa ein Wahrnehmungsurteil, für sich betrachtet, so hat es gar keinen Sinn, hier von einem Kundgegebenen zu sprechen, wenn darunter diejenigen Erlebnisse befaßt sind, die der Verstehende dem Ausdrückenden auf Grund des Ausgedrückten einlegen kann; denn diese Erlebnisse sind nur Erlebnisse in ihrem individuellen Zusammenhang.

Diesen beiden Begriffen von Ausdruck entsprechen auch zwei Begriffe von Verstehen. Der eine ist gemeint, wenn ich z. B. sage: ich verstehe einen mathematischen Lehrsatz. In diesem Sinne heißt es: der Ausdruck hat eine Bedeutung; in dem bedeutunggebenden Erlebnis, das in ihm ausgedrückt ist im Sinne der Kundgabe, ist etwas gemeint. Ich verstehe den Ausdruck (und das heißt soviel wie: ich verstehe seine Meinung), wenn ich auf das von ihm Gemeinte hinsehe, indem etwa die Urteilsintention in dem gemeinten und nun anschaulich vorschwebenden Sachverhalt ihre Erfüllung findet. Das geschieht so, daß in mir ein Erlebnis der Meinung dieses Sachverhaltes abläuft, das in dem Urteilen, so wie ich es von dem Anderen, Redenden hörte, durch die Tatsache dieses ausdrücklichen Urteilens kundgegeben war, und das ich nun in meinem eigenen Erlebniszusammenhang »nachbilde«; natürlich vorausgesetzt, daß dieses Erlebnis des Urteilens, das da ausgedrückt wurde im Sinne der Kundgabe, in einem Erlebniszusammenhang darin stand, den ich nun in seiner Ganzheit in mir nachzubilden suche.

Im Innehaben dieses nachbildenden Erlebnisses ist schon das gegeben, was im zweiten Sinne, und in dem für eine »Theorie des Verstehens« ausschließlich in Betracht kommenden, als Verstehen be-

zeichnet wurde. Im ersten Sinne kann mir das Urteil unverständlich sein, ich kann es nicht verifizieren an dem gemeinten Sachverhalt, sondern finde, daß es ihm widerstreitet: es ist falsch, ja vielleicht ganz unsinnig. Aber im zweiten Sinne kann ich doch verstehen; ich kann verstehen, »wie der andere dazu kam« so zu urteilen, indem ich auf den konkreten Zusammenhang zurückgehe, in dem das Urteil erzeugt wurde; und wenn hier von Wahrheit und Falschheit die Rede ist, so hat das einen ganz anderen Sinn. Der Ausdruck ist wahr, wenn er wirklich das im Redenden sich abspielende Erlebnis wiedergibt und es nicht verhüllt, wenn er getreu angemessen ist dem Erleben, kundgibt, wie es wirklich war. In diesem Sinne kann Dilthey sagen, daß die Ausdrücke als Lebensäußerungen nicht unter der Frage nach Wahrheit und Falschheit stehen, sondern unter der nach Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit hat nichts mit der Angemessenheit eines Urteils an eine »objektive Wirklichkeit« in irgendeinem Sinne zu tun. Es kann alles, was Ausdruck ist, in diesem Sinne als »Lebensäußerung« und dann in bezug auf seine Angemessenheit an das Erleben, das sich in ihm ausdrückt, angesehen werden. Auch ein Zusammenhang von Urteilen in einer mathematischen oder naturwissenschaftlichen Abhandlung etwa ist in diesem Sinne Ausdruck, und es kann unter Umständen, außer nach ihrer objektiven Wahrheit, das heißt der Angemessenheit des Dargestellten, des darin Behaupteten an die objektive Wirklichkeit, die damit gemeint ist, auch gefragt werden nach ihrer Wahrheit in dem Sinne, in dem sie wahr oder unwahr sein kann als direkter Ausdruck: als Ausdruck der forschenden Intention, des theoretischen Interesses, das in dem Vollzug der Erkenntnisakte sich auslebt und in dem Begründungszusammenhang der Abhandlung seinen Ausdruck findet.

§ 26. Die begriffliche Erfassung der in den Objektivationen kundgegebenen Bedeutsamkeit. — Die Bedingungen der Möglichkeit der objektiven Erforschung der Vergangenheit in ihrem »Ansichsein«.

Indem das Erlebnis ausdrücklich wird, ist es in seinem Ausdruck kundgegeben, und zwar kundgegeben als dieses individuelle Erlebnis, das seine Stelle in einem individuellen Erlebniszusammenhang hat; es ist in seinem Sein dadurch bestimmt, daß es in diesem Zusammenhang an dieser bestimmten Stelle steht. Seine Bedeutsamkeit ist in seinem Ausdruck kundgegeben, und so ist in jedem



Ausdruck, als »Lebensäußerung« betrachtet, die Bedeutsamkeit des Ausgedrückten kundgegeben.

Was heißt das? Es heißt gewiß nicht, daß die Bedeutsamkeit dem Ausdrückenden explizit bewußt sein muß. Aber insofern als das ausgedrückte Erlebnis in einem Lebenszusammenhang darin steht, und ich im verstehenden Interpretieren auf ihn zurückgehen kann, kann ich das Erlebnis, so wie es da Ausgedrücktes ist, in seiner Bedeutsamkeit erfassen. So kann in einem Ausdruck mehr kundgegeben sein als explizit bewußt ist in dem ausgedrückten Erlebnis. Damit scheint der Begriff der Kundgabe eine unzulässige Erweiterung erfahren zu haben, insofern als dann nicht nur das jeweilige Erlebnis, das da ausgedrückt ist, kundgegeben sein soll, sondern das Erlebnis in seinem Darinsein im ganzen Zusammenhang und damit dieses Ganze des Zusammenhanges selbst. Wir sprechen dafür auch gerne von dem »geistigen Habitus«, aus dem heraus ein gewisser Ausdruck, ein Kunstwerk usw., entstanden ist, und der sich in ihm »ausdrückt«, wobei die Rede vom Ausdrücken ganz in dem hier eingeführten weiten Sinne von Kundgabe zu verstehen ist. Freilich ist dieser Habitus, aus dem heraus etwa ein Gedicht gestaltet wird, nicht so unmittelbar erlebt, wie »das« Erlebnis selbst, dessen Ausdruck es unmittelbar ist. Aber er liegt doch zugrunde und kann in der Selbstbesinnung sichtbar gemacht werden, die dann ein verstehendes Interpretieren ist, und in der erst die Objektivität des Verstehens dieses Ausdruckes eigentlich erreicht wird. Insofern erhält diese Ausweitung des Begriffes der Kundgabe ihre Berechtigung, als alles Erleben auf diese Enthülltheit seines ganzen Zusammenhanges hin tendiert und in sich, so wie es da partikular abläuft und ausgedrückt ist, zu einer solchen Aufhellung die Möglichkeit trägt. Das singuläre Erlebnis, das ausgedrückt wird, ist ja nur Erlebnis in einem Gesamtzusammenhang, von dem her es, wenn auch im Verborgenen, durchaus bedingt ist; und wenn wir sagen, daß es im unmittelbaren Ausdruck sich selbst enthüllt und für sich selbst gegenständlich und klar wird, so ist eben der unmittelbare Ausdruck, wie er etwa im Gedicht vorliegt, nur eine niedere Stufe der Besinnung und eine Vorgegebenheit des Lebens, von der aus es sich selbst tiefer verstehen kann: es ist hier erst bildhafte und noch nicht begriffliche Allgemeinheit erreicht[1]).

Begriffliche Allgemeinheit in der Erfassung des in den Objektivationen des Lebens Kundgegebenen ist das Ziel aller geisteswissenschaft-

---

1) Vgl. über diesen Unterschied unten S. 122.

lichen Interpretation. Wenn unsere Ausgangsfrage war: wie ist nach Dilthey ein objektives Wissen von dem, was Thema der Geisteswissenschaften ist, möglich, so führt die Konsequenz seiner Ansätze zu der Feststellung, daß dieses erlangt wird in dem verstehenden Interpretieren und das heißt in einer begrifflichen Erfassung des in den Objektivationen des Lebens Kundgegebenen. Und sofern kundgegeben sind die ausgedrückten Erlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit, und nicht nur singuläre Erlebnisse, sondern die Erlebnisse in ihrer Gesamtheit und somit der gesamte Lebenszusammenhang in seiner Bedeutsamkeit, so kann gesagt werden: objektives Wissen in den Geisteswissenschaften ist bedingt durch die Möglichkeit einer begrifflichen Erfassung der Bedeutsamkeit des Lebens, wie sie kundgegeben ist in seinen Objektivationen.

Wie findet eine solche Begriffsbildung und solches Urteilen seine Erfüllung? Es ist intentional bezogen auf das in einem Ausdruck Kundgegebene, und was in ihm kundgegeben ist, das kann, wie bereits festgestellt, nur ausgemacht werden durch Rückgang auf das jeweilige Erlebnis, in dem der Ausdruck realisiert ist. Es kann für den Verstehenden mehr kundgegeben sein als dem Ausdrückenden explizit bewußt war, was nichts anderes besagt als daß Interpretation möglich ist; und darin besteht eben das Urteilen über das in dem Ausdruck Kundgegebene. Daß ein Kundgegebenes nur vom realisierten Ausdruck, von ihm so wie er konkret erlebt, bzw. nacherlebt ist, abgelesen werden kann, das heißt, daß ich in mir das ausgedrückte Erlebnis nachbilden muß: in diesem nachbildenden Erlebnis, so wie ich es in meinem eigenen Erlebniszusammenhang innehabe, findet das Urteilen seine Erfüllung.

Es kann hier nur andeutungsweise versucht werden, dieses Verhältnis näher zu beschreiben. Das Urteilen meint freilich dieses eine identische Erlebnis, so wie es damals war und ausgedrückt wurde; aber dieses ist nirgends so da wie ein äußerer Gegenstand, der als ein identischer immer vorhanden ist, den ich wahrnehmen und über den ich urteilen kann, wobei das Urteilen in einem anschaulichen Erfassen des gemeinten Gegenstandes seine Erfüllung findet, in welchem Erfassen er in einer Erscheinung (Abschattung) für mich gegeben ist und wesensmäßig nur so gegeben sein kann — sondern das gemeinte Erlebnis ist nur kundgegeben in einer Objektivation. Diese ist nach ihrer sinnlich leiblichen Seite freilich auch so vorhanden wie irgendein äußerer Gegenstand, doch was sie ausdrückt, das ist für mich nur dadurch da, daß ich es nachvollziehe; und auf dieses nach-



bildende Erlebnis, wie ich es da unmittelbar innehabe in meinem Erlebniszusammenhang, bezieht sich hier das Urteilen und erfüllt sich in seinem anschaulichen Gegebenhaben: aber es muß sich diese Gegebenheit erst erzeugen, und zwar sie selbst, das Gemeinte selbst, und nicht nur die Darstellung davon, soll es überhaupt einsichtiges, anschauungserfülltes Urteilen sein können.

Steht das nicht im Widerspruch dazu, daß oben gesagt wurde, das Urteilen meine dieses eine identische Erlebnis, so wie es damals war und ausgedrückt wurde? Ist nicht dieses nachbildende Erlebnis nur eine Ausmalung, Illustration, die nur dazu dient, das Urteilen, das doch immer auf das Erlebnis gerichtet ist, so wie es damals war, mit Anschauung zu erfüllen? Wir können darauf nur erwidern: das Erlebnis, so wie es damals war, erhielt seinen Ausdruck; dieser ist eine ein für allemal feststehende Vorgegebenheit für das Verstehen, aber feststehend nur in einem eingeschränkten Sinne. Was er zu mir spricht, das hängt ganz davon ab, wie ich ihn verstehend aufnehme, wie ich das Erlebnis, das er ausdrückt, in mir nachbilde. In diesem Nachbilden kann ich es verfälschen oder ich kann es getreu nachbilden, so wie es wirklich Erlebtes war. Der Ausdruck gibt mir dann in seinem Verstandensein kund, wie dieses Erlebnis in dem fremden Zusammenhang wirklich sich abgespielt hat und wie es in ihm darin war. Seine Bedeutsamkeit in ihm wird sichtbar. Man kann freilich sagen, daß dies im Ausdruck objektiv und eindeutig kundgegeben ist, wie das Ausgedrückte damals Erlebtes war; und das herauszustellen ist natürlich Ziel der Interpretation. Aber um das leisten zu können, muß sie auf die Wurzeln dieses Erlebens, wie es da ausgedrückt ist, zurückgehen; für sie ist ein geistiger Gesamthabitus in diesem Ausdruck kundgegeben, und aus ihm heraus muß sie die Besonderheit dieses Erlebens, das sich da ausgedrückt hat, seine von ihrem eigenen Erleben abweichende Eigenart verständlich machen, soll sie überhaupt sagen können: so war dies ursprünglich von dem Ausdrückenden erlebt. Für sie ist also im Verstehen des Ausdruckes, das ist im Innehaben des nachbildenden Erlebnisses, mehr kundgegeben als dem ursprünglich Ausdrückenden explizit bewußt war; und insofern als das Urteilen auf das Kundgegebene gerichtet ist, so wie es eben als Kundgegebenes verstanden wird, kann gesagt werden, daß es seine Erfüllung in dem jeweiligen verstehend nachbildenden Erlebnis findet und in ihm seine Gegebenheit hat.

Das erfährt seine tiefere Begründung durch den Hinweis darauf, daß der letzte Sinn des Verstehens die Selbstverständigung des je-



weiligen Lebens iſt, daß es ein Lebensverhältnis iſt und nicht ein bloß theoretiſches Verhalten, etwa ein Sammeln intereſſanter Vorfälle, wie ſie ſich in der Vergangenheit abgeſpielt haben. Daß in ihm Kenntnis gewonnen wird von einer objektiven Vergangenheit, das iſt nicht das Ausſchlaggebende, ſondern dieſes liegt darin, daß jene Erforſchung eines Objektiven immer nur eine Funktion hat für die Selbſtenthüllung des jeweils forſchenden Lebens und niemals etwas Eigenſtändiges iſt. Letztlich iſt es immer die jeweilige Lebendigkeit, die auf dem Wege über die objektive Erforſchung der Vergangenheit ſich ſelbſt zu verſtehen ſucht und im Verſtehen das in einem vorgegebenen Ausdruck Ausgedrückte als eine ihr eigenes Sein mit ausmachende exiſtenziale Möglichkeit erfaßt.

Es iſt damit nicht geleugnet, daß das Vergangene ein Objektives iſt, ein Anſichſein mit einem eindeutigen Beſtande von Beſtimmtheiten; aber es iſt behauptet, daß dieſes Anſichſein in bezug auf ſeine Zugänglichkeit von der eines äußeren (Natur-) Gegenſtandes ſich durchaus unterſcheidet. Es bleibt ein berechtigtes und notwendiges Ziel aller Geſchichtswiſſenſchaft und im weiteren Sinne überhaupt aller Geiſteswiſſenſchaften und alles Interpretierens, zu erforſchen, »wie es eigentlich geweſen iſt« (*Ranke*); jedoch die Aufgabe einer Grundlegung der Geiſteswiſſenſchaften iſt es, die *Bedingungen und Grenzen der Möglichkeit* einer ſolchen objektiven Erforſchung aufzuweiſen, wie ſie ſich aus der Analyſe des Verſtehens ergeben.

Das führt auf folgendes Abhängigkeitsverhältnis: ſchon die Betrachtung des ſingulären Erlebniszuſammenhanges, wie er ſich in die Beſinnung erhebt, zeigte, daß in ihm Erinnerungen auftreten, in denen ein Vergangenes in Beziehung geſetzt wird zum gegenwärtigen Erleben. Die Erinnerung ſucht das Vergangene zu reproduzieren, »ſo wie es wirklich war«. Erinnerungsintentionen können einander widerſtreiten, eine vermeinte Erinnerung kann ſich als Täuſchung erweiſen und Durchſtreichung erfahren. »Es war nicht ſo, ſondern vielmehr ſo, dieſe Vorſtellung von dem Vergangenen iſt die richtigere, iſt die wahre«. Darin liegt, daß das Vergangene einen eindeutig beſtimmbaren Gehalt hat, der in der Erinnerung verfehlt oder getroffen werden kann. Nun gehen aber ſolche Erinnerungen, wie ſie in einem Zuſammenhang der Beſinnung vollzogen werden, nicht auf ein Beliebiges, nicht ſuchen ſie irgendeine beliebige Epiſode aus der Vergangenheit, wie ſie ſich etwa gerade zufällig aſſoziativ aufdrängt, mit ſolcher Sorge daraufhin feſtzulegen »wie ſie eigentlich geweſen iſt«; ſondern es iſt eine Auswahl ge-



troffen unter den affektiven Tendenzen, und nur denjenigen wird stattgegeben, die auf ein Vergangenes führen, das mit dem Gegenwärtigen in wahrhaft innerer Beziehung steht; nur für solches ist ein Interesse vorhanden, es in seinem objektiven Sein, so wie es damals war, festzustellen. Es wurde auch schon an früherer Stelle bemerkt, daß von diesem im objektiven Sinne Vergangenen manches spurlos vergessen werden könne, und daß nur diejenigen Momente reproduziert würden, die eine Beziehung zum Ganzen meines Lebens haben und dazu beitragen, dieses und mein gegenwärtiges Erleben in seiner Bedeutsamkeit zu erhellen. Nur dasjenige an der Vergangenheit, was noch bedeutsam ist für die Gegenwart, wird erinnert.

Analog verhält es sich mit der objektiven, geschichtlichen Vergangenheit, und ganz im Sinne solcher Analogisierung spricht Dilthey von der Geschichte als Erinnerung[1]). Was ein Ranke als »Weltgeschichte« beschreibt, so »wie es eigentlich gewesen ist«, das ist nicht wahllos irgendetwas, das irgendwo einmal geschehen ist, sondern es ist unsere eigene Vergangenheit, dasjenige an der Vergangenheit (im objektiven Sinne), das unsere eigene Gegenwart bedingt und mit ausmacht. Daß alles Verstehen Verstehen von einem »Konvergenzpunkte« her ist, darin liegt: wir verstehen nicht alles, was irgendwo einmal geschehen ist, sondern nur das, zu dem wir selbst ein Lebensverhältnis haben. Nur Geschehenes, das wir in uns nacherleben können, können wir in seinem Gehalt objektiv erfassen, so wie es eigentlich gewesen ist, es in seinem Eigensein begreifen — das dann immer ein Anderssein ist als das unseres gegenwärtigen Erlebens. Es in seiner Eigen-art zu verstehen setzt voraus, daß wir uns seines Andersseins bewußt werden, und es nicht mit denjenigen Verständniskategorien zu bewältigen suchen, die uns aus der Selbstinterpretation unserer eigenen Gegenwart geläufig sind: setzt also ein Bewußtsein des Widerstreites voraus, aber eines Widerstreites, in dem das gegenwärtige verstehende Erleben sich eben seiner Eigenart erst recht bewußt werden kann. Wenn nun alles Widerstreitbewußtsein sich nur abspielen kann auf einem Boden des Gemeinsamen, auf dem erst die Abhebung des Verschiedenen möglich wird — so daß einander nicht widerstreiten kann, was gar nichts Gemeinsames hat, durch keine gemeinsame Beziehung verknüpft ist[2]) — so ergibt sich daraus: eine objektive Erforschung der

1) Vgl. Aufbau, Fortf. G. S. VII, 202, 254.

2) Zur Analyse des Widerstreitbewußtseins vgl. Husserl, Log. Untersuchungen II, 2 (3. Aufl.), § 11, S. 41 ff.

Vergangenheit ist nur möglich, soweit diese in irgendeiner inneren Beziehung zur verstehenden Gegenwart steht. Erst die lebendige Beziehung einer Vergangenheit zum Jetzt gibt die Möglichkeit, sie in ihrem objektiven Gehalte, wie sie »an sich« war, festzustellen.

Dieses Abhängigkeitsverhältnis erstreckt sich schon auf die untersten Stufen des Verstehens; schon das bloße Wortverständnis eines Aristoteles z. B. setzt voraus das Begreifen der eigenen, von der unsrigen abweichenden Art und Weise, wie er die Dinge sah, sich selbst als in seiner Welt Stehenden auffaßte usw. Es setzt dies voraus: wir haben schon von vornherein von anderer Seite her gewisse allgemeine Vorstellungen von der Eigenart des griechischen Geistes, und anderseits werden sie hier erst in der Lektüre weiter mit bestimmtem anschaulichen Gehalt erfüllt, so daß nicht nur ein einseitiges, sondern ein ständig wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis besteht, worauf Dilthey mit der Rede vom »Zirkel des Verstehens« wiederholt hinweist[1]). Alle diese Ausführungen müssen freilich im Rahmen unserer Untersuchung sich in einer solchen formalen Allgemeinheit halten und können überhaupt erst in spezieller geschichtlicher Interpretation ihre volle Konkretion erlangen.

§ 27. Inwiefern durch die Analyse des Verstehens die Grundlegungsfrage der Geisteswissenschaften beantwortet werden kann. — Der Sinn des »Ausgehens vom Ganzen« im Verstehen und der Begriff dieses Ganzen.

Alle objektive geisteswissenschaftliche Forschung setzt also, soll sie überhaupt objektive sein können, Vergangenes in seinem »Ansichsein« erreichen können, das Verstehen voraus. Inwiefern ist dann mit der Analyse des Verstehens die Grundlegungsfrage der Geisteswissenschaften beantwortet?

Man könnte hier einwenden: das Verstehen wurde beschrieben als Erfassen der Bedeutsamkeit des Lebens, so wie sie zunächst im singulären verstehenden Lebenszusammenhang sichtbar wird, und das Problem des Verstehens gipfelte in der Frage nach der Möglichkeit der Erlangung objektiven Wissens von dieser Bedeutsamkeit. Es wurde gezeigt, daß solches nur in dem »durch den Ausdruck gehenden Verfahren«, also von der Bedeutsamkeit, so wie sie in

1) Welche tiefere Begründung aus der existenzialen Verfassung des Daseins heraus ihr zu geben ist, darüber siehe Heidegger, Sein und Zeit, S. 152 f.



den Objektivationen des Lebens kundgegeben ist, gewonnen werden kann. Damit war die Methodenfrage der verstehenden Psychologie beantwortet. In solchem Verstehen ist die Bedeutsamkeit des Lebens erfaßt, so wie es sich jeweils in die Besinnung erhebt, und sie ist erfaßt als die Bedeutsamkeit des jeweiligen verstehenden Erlebens, wobei dieses für sich selbst im Wie seines Seins enthüllt wird. Nun ist aber das konkrete Arbeiten in den einzelnen Wissenschaften des Geistes gar nicht gerichtet auf solche Selbstinterpretation des jeweiligen, im Jetzt seienden Lebens, sondern auf ein Erfassen und Feststellen einer objektiven Vergangenheit; diese suchen die Geisteswissenschaften zu verstehen: nicht das, was diese Vergangenheit dem gegenwärtigen Jetzt bedeute, sondern was sie in sich selbst war und wie sie in ihrem Ansichsein durch ihre Objektivationen zur verstehenden Gegenwart spricht. Inwiefern ist dann mit dem Aufweis der Objektivität des Verstehens als eines Sichselbstverstehens des jeweiligen Jetzt die Objektivität des Verfahrens der Geisteswissenschaften begründet, sofern diese auf ein Seiendes gerichtet sind, das nicht dieses Jetzt ist, und es in seinem Ansichsein bestimmen wollen?

Wurde diese Fragestellung in konsequenter Ausdeutung der Diltheyschen Ansätze erzielt, so ist zunächst darzustellen, wie Dilthey selbst sie beantwortet. Es ist dazu auf die letzten Grundlagen seines Begriffsgebäudes zurückzugehen, und alle bisher erörterten Begriffe sind auf diese zurückzubeziehen. Erst dann wird die kritische Frage zu stellen sein, ob diese Antwort Diltheys ausreicht, ob sie dem entspricht, was in der Fragestellung angebahnt ist.

Wenn alles Verstehen als ein Verstehen aus dem Ganzen des Lebenszusammenhanges heraus beschrieben wurde, wie er primär im einzelnen verstehenden Subjekt als sein seelischer Strukturzusammenhang gegeben ist, so liegt darin nicht, daß es sich auf das Ganze eines solchen Zusammenhanges in all seiner individuellen Zufälligkeit und Partikularität zurückbezieht. Es wäre ja dann unverständlich, wie ich die Bedeutsamkeit vergangenen Lebens, wie sie in den Objektivationen zum Ausdruck gekommen ist, als das Wie des Darinseins eines ausgedrückten Erlebnisses in einem ganzen Zusammenhang, der nicht der meinige ist, erfassen sollte. Daß Selbstbesinnung nur auf dem Wege über das Verstehen fremden Lebens ihr Ziel erreichen kann, darin liegt, daß nach dem Ganzen des Zusammenhanges eine Übereinstimmung zwischen dem verstehenden jetzigen Leben und dem vergangenen bestehen muß, und zwar eine Übereinstim-



mung im Wie des Seins. Nur so wird es verständlich, daß Bedeutsamkeit als Idealität bezeichnet, und von der Idealität eines Erlebnisses, so wie es in einem Ausdruck repräsentiert ist, gesprochen werden kann. Denn hier läßt sich zunächst einwenden: eine solche Repräsentation hat doch nur ihr Sein im jeweiligen verstehenden Erlebnis, und seine Bedeusamkeit ist das Wie seines Darinseins in dem verstehenden Erlebniszusammenhang. Dieser ist ein individueller und ein anderer als der, aus dem heraus der Ausdruck ursprünglich entstand. Nun kann aber ein Ausdruck, etwa ein Gedicht, wiederholt verstanden werden und er ist dann verstandener in einem neuen verstehenden Jetzt, das seine individuelle Beziehung zum Ganzen eines Erlebniszusammenhanges hat. Was berechtigt uns da, von »demselben« Gedicht, das unzählige Male gelesen und verstanden wird, »derselben« Symphonie usw. zu sprechen; was besagt diese Selbigkeit? Es ist in den Objektivationen Bedeutsamkeit kundgegeben, und so muß diese Selbigkeit wohl besagen: Selbigkeit der Bedeutsamkeit. Aber wenn Bedeutsamkeit Beziehung der Erlebnisse zum Ganzen des konkreten Erlebniszusammenhanges ist, der immer ein individueller ist, wie kann hier von einer Selbigkeit die Rede sein?

Es ist leicht einzusehen, daß diese Fragestellung mit der nach der Möglichkeit der Erfassung der Vergangenheit in ihrem Ansichsein zusammenfällt: denn auch hier geht es um das Verstehen des in einem Ausdruck Kundgegebenen, also der Bedeutsamkeit, die das Ausgedrückte in einem Zusammenhang hatte, der nicht der meinige ist; es geht darum, Erlebnisse im Wie ihres Seins in mir verstehend nachzubilden, sie nachzubilden als dieselben, die damals erlebt und ausgedrückt wurden, das heißt, eine Bedeutsamkeit objektiv zu erfassen, die nicht Bedeutsamkeit in meinem eigenen Zusammenhang ist.

»Die Bedingung, an welche diese Möglichkeit gebunden ist, liegt darin, daß in keiner fremden individuellen Lebensäußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre«[1]), daß also die menschliche Natur eine immer gleichbleibende ist; und das ist die Voraussetzung, die das »Problem des Verstehens«, so wie es von Dilthey angesetzt wurde, überhaupt erst lösbar macht. Selbstbesinnung führt dann nicht auf den singulären und partikularen Erlebniszusammenhang, und nicht er ist das Ganze, von dem das Verstehen seinen

1) Hermeneutik, Zusätze, G. S. V, 334.



Ausgang nimmt, sondern sie führt auf den idealen Typus des Menschen mit seinem idealen Typus von seelischem Zusammenhang und damit von jedem Erlebnis als einem Erlebnis in einem idealtypisch gedachten Zusammenhang. Dieser ist als ein sich gleichbleibender in der immer gleichbleibenden menschlichen Natur angelegt. Zur Aufgabe der »Anthropologie« gehört es nach Dilthey auch, dieses ideale Leben auszusprechen in Form einer Biographie des idealen typischen Menschen.

Sie sucht die Erlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit begrifflich zu erfassen und nach ihrem »Wesen« zu fixieren; z. B. was das Wesen der Philosophie, der Religion usw. sei, als eines in der seelischen Struktur begründeten Zweckzusammenhanges. Wenn sie diese Begriffe zu klären sucht, mit denen sie das jeweilige Leben anspricht, heißt das, daß sie das Erlebnis selbst zu klären sucht, daraufhin, worauf es eigentlich als ein solches und solches hinaus will, daß sie also das Erlebnis in seiner allgemeingültigen Bedeutsamkeit = Idealität zu erfassen strebt. Meine Erlebnisse tendieren überall auf diese Idealität hin, wie mein ganzes Leben auf sie hinstrebt, sofern es von philosophischem Geiste getragenes Leben ist, Leben in Selbstbesinnung. Die Klärung der Begriffe, in denen ich mein Erleben anspreche, ist nichts anderes als die Klärung dessen, was ihm als einem solchen und solchen als seine ideale Norm vorgezeichnet ist.

Wie gewinne ich aber diese Normhaftigkeit? Die Art, wie eine Zeit die Begriffe faßt, mit denen sie ihr Erleben anspricht, ist geschichtlich bedingt; z. B. wenn sie das Wesen der Philosophie einmal in der Grundlegung der Einzelwissenschaften sieht, das andere Mal in der Aufstellung eines Systems allgemeingültiger Werte usw.; und so ist daraus nicht durch Ideation eine ideale Norm zu gewinnen. Daher muß sich Selbstbesinnung im »geschichtlichen Bewußtsein« »über das Verfahren einer einzelnen Zeitepoche erheben, und sie kann dies leisten, indem sie alle betreffenden Richtungen innerhalb des betreffenden Zweckzusammenhanges ... in sich versammelt, gegeneinander abwägt und abgrenzt, ihren Wert aus ihrem Verhältnis zu diesem Zweckzusammenhang selbst aufklärt, die Grenzen, in welchen sie seiner menschlichen Tiefe genügen, bestimmt, und so schließlich alle diese geschichtlichen Richtungen innerhalb eines Zweckzusammenhanges als eine Reihe in ihm enthaltener Möglichkeiten begreift« [1]).

So ist im Verstehen ein Zurückführen aller Objektivationen auf die in meinem eigenen Erleben aufweisbaren Strukturbeziehungen

1) Hermeneutik, Zusätze, G. S. V, 338.



möglich. Sucht dieses sich darüber klar zu werden, was in ihm als Möglichkeit enthalten ist, was ihm als solchem und solchem als sein Telos vorgezeichnet ist, so ist es in geschichtlicher Betrachtung auf den Weg des Verstehens verwiesen, auf dem es aus einem gleichen strukturellen Zusammenhang hervorgegangene Gestaltungen, Objektivationen fremden Lebens findet, die auch Realisierungen dessen sind, was sein eigenes Wesen mit ausmacht. So enthüllen z. B. die verschiedenen historischen Gestalten, die unter dem Namen der Philosophie zusammengefaßt werden, dieses Wesen, so wie es in der immer gleichbleibenden menschlichen Natur als ein in ihr begründeter Zweckzusammenhang angelegt ist. In meinem eigenen Erleben habe ich unmittelbar gegenwärtig, was Philosophie ist, weil es wesentlich von der gleichen Art ist, auf gleiche strukturelle Zusammenhänge zurückgehend, wie es überall dort war, wo es diese philosophischen Systeme und Lehren hervorgebracht hat. Alle diese historischen Besonderungen können als Verwirklichungen von Wesensmöglichkeiten angesehen werden, die aber zu ihrer Realisierung gerade eben dieser historischen Situation bedurften. »Erst wenn eine Veränderung im ganzen menschlichen Lebens- und Bewußtseinsstand sich vollzogen hat, kann die historische Analysis nachträglich aus der menschlichen Natur und den Bedingungen, unter die sie trat, verstehen, was geschehen ist. Voraussagen kann sie nur die Konsequenzen einer bereits erreichten Lebens- und Bewußtseinsstufe. So ist in den Tonverwandtschaften die Möglichkeit des Überganges aus einer in eine andere Harmonie enthalten und abgegrenzt: wie sie dann aber Mozart vollzieht, geschieht durch eine verborgene schaffende Gewalt, deren Werkstätte die psychologisch-historische Analysis nur teilweise sich zugänglich machen kann«[1]). Diese Möglichkeiten, die in der »gleichbleibenden menschlichen Natur« angelegt sind, können also nicht durch freie Variation sichtbar gemacht werden, sondern es ist die schöpferische Kraft eines jeden neuen Jetzt, durch die sie realisiert werden; eines Jetzt, das eben eingetreten sein muß, damit eine bestimmte Möglichkeit verwirklicht werden kann.

So ist es begründet, daß Selbstbesinnung den Weg zu nehmen hat über das geschichtliche Bewußtsein und in ihm über das Verstehen fremden Lebens und daß sie erst in einem universalen Verstehen ihr Ziel erreicht. Erst in der Universalgeschichte als einem »die Menschheit umspannenden Zusammenhang« sind alle die Mög-

1) Anmerkung zu den Beiträgen, G. S. V, 425.



lichkeiten enthüllt, die die Idealität des Typus »Mensch« und »menschlicher Lebenszusammenhang« ausmachen.

Es ist danach klar, wie der *Begriff des Ganzen* zu fassen ist, auf das alles Verstehen zurückbezogen ist. Es ist *der in der Geschichte sich allmählich nach all seinen Möglichkeiten enthüllende ideale Typus des seelischen Zusammenhanges.* Er wird gewonnen durch ein universales Vergleichen des Zusammenhanges, der im jeweiligen, jetzt verstehenden Erleben primär, wenn auch dunkel, erlebt ist, mit strukturellen Zusammenhängen, wie sie in der Vergangenheit waren und in Objektivationen kundgegeben sind. Wenn dabei von einem *vergleichenden Verfahren* die Rede ist, so muß das auch in diesem Sinne verstanden werden: es ist darin nicht die Forderung enthalten, die Geschichte »mit dem Auge eines Gottes zu betrachten«, nicht der vergebliche Versuch, sich gleichsam außerhalb des eigenen lebendigen Jetzt zu stellen, sich ihm so gegenüberzustellen, wie man einem Vergangenen gegenübersteht, und nun »theoretisch« so zu klassifizieren, wie man naturhistorisch klassifiziert. *Dilthey* hat nach unserer Interpretation sehr wohl gesehen, daß Verstehen nichts ist als die Besinnung des jeweiligen Jetzt auf sich selbst und auf das, was es in sich selbst in seinem Jetzt ist. Dieses tritt dabei nicht aus sich heraus; aber indem es sich selbst versteht, entdeckt es, daß es dasselbe ist, was ein anderes auch war. »Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften aus«[1]). Vergleichen bedeutet danach das Sich-gleich-finden des verstehenden Lebens mit dem, was je gewesen ist. In solchem Vergleichen ist das Verstehen nicht mehr partikular sondern allgemeingültig, und jedes neue Jetzt bringt einen weiteren Schritt in der Selbstenthüllung dieses ewig Gleichen mit sich.

Darin ist es begründet, daß das Verstehen von *Dilthey* als »unendliche Aufgabe« bezeichnet wird, und er von der »Tiefe des Erlebnisses« sprechen kann, die nie voll ausgeschöpft wird, sondern immer nur von neuen Seiten sich zeigt: jedes neue Jetzt bringt aus sich heraus neue Verständnismöglichkeiten mit und ermöglicht dadurch ein »immer tieferes Sicheinbohren« in die geschichtliche Realität.

---

1) Aufbau, Forts. G. S. VII, 191.

So gibt es »ein allmähliches Anwachsen der Kraft des Verstehens im Menschengeschlecht«[1]); es ist immer bedingt »durch den Fortgang des Erlebens in neue Tiefen, die Ausbreitung des Verstehens in einem weiteren Umfang von Äußerungen des historischen Lebens, die Eröffnung bis dahin unbekannter historischer Quellen oder das Emporsteigen großer Erfahrungsmassen in neuen geschichtlichen Lagen«[2]). »Geschichtlich ist das Leben, sofern es in seinem Fortrücken in der Zeit und dem so entstehenden Wirkungszusammenhang aufgefaßt wird«[3]), das heißt, sofern es sich als in diesem Zusammenhang der Enthüllung seiner Möglichkeiten stehendes begreift. So liegt die »erste Bedingung der Möglichkeit der Geschichtswissenschaft darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht«. »Wir sind zuerst geschichtliche Wesen, ehe wir Betrachter der Geschichte sind, und nur weil wir jene sind, werden wir zu diesen«[4]).

Es ergibt sich daraus die Antwort auf die Frage, inwiefern für Dilthey mit dem Nachweis der Objektivität des Verstehens als Sichselbstverstehens des jeweiligen Jetzt die Objektivität des Verfahrens der Geisteswissenschaften begründet ist. Indem der Zusammenhang des Lebens, aus dem heraus verstanden wird, auf die in der gemeinsamen menschlichen Natur angelegte gleiche Idealität hin tendiert wie die Vergangenheit, erfährt diese je nach dem Grade der Enthülltheit dieser Idealität im verstehenden Jetzt in sich selbst eine größere oder geringere Aufklärung. Je tiefer also das forschende jeweilige Leben auf die ihm mit dem Vergangenen gemeinsamen und gleichen Wurzeln seines Erlebens zurückgeht, um so vollständiger wird seine Interpretation des vergangenen Lebens in seiner Bedeutsamkeit sein, so wie diese in seinen Objektivationen kundgegeben ist; um so mehr wird es befähigt sein, dieses, so wie es »an sich« war, zu verstehen. Dieses »An sich« des Vergangenen bedeutet keine Transzendenz in dem Sinne, wie wir bei der Wahrnehmung eines Naturdinges von seiner Transzendenz sprechen gegenüber den Erlebnissen des Wahrnehmens, in denen es »erscheint«, sich darstellt; im Verstehen ist nichts erfaßt, was nicht durch ein »Lebensverhältnis« mit dem Jetzt verbunden, was nicht in seinem letzten Grunde dieses — nach einer in ihm angelegten Möglichkeit — selbst wäre. Daß das Vergangene an sich ist, heißt demnach nichts, als daß es Realisierung einer Möglichkeit aus einer bestimmten histo-

1) Hermeneutik, Zusätze, G. S. V, 332. 2) Aufbau, G. S. VII, 144.
3) Aurbau, Fortf. S. 261. 4) ibid. S. 278.

rischen Situation heraus ist, die das verstehende Jetzt, wie es in seiner Situation sich befindet, nicht selbst zu realisieren, sondern eben als eine sein Sein ausmachende Möglichkeit zu erfassen hat.

Wenn das Ziel der ganzen Analyse des Verstehens das war, zu zeigen, daß Verstehen niemals als theoretische Erfassung eines »Objektiven«, in irgendeinem Sinne an sich Seienden, gedeutet werden darf, sondern immer nur als ein Verhalten des sich auf sein Selbst besinnenden Lebens zu seinen existenzialen Möglichkeiten; so muß dieses vergleichende Feststellen der Gemeinsamkeiten des verstehenden Lebens mit dem vergangenen gemäß unserer Interpretation nicht als ein Rückfall in objektivistische Anschauungsweisen angesehen werden, wie das zunächst scheinen mochte. Unter welchem Gesichtspunkt es dennoch der Kritik bedarf, das wird später noch zu zeigen sein (im § 30). Zuvor ist zu fragen, welche Konsequenzen sich aus der hier dargestellten Grundposition Diltheys für die Fassung der Begriffe der Objektivation, Repräsentation und des Typus ergeben, deren letzte Klärung noch ausstand. Von Dilthey selbst wurde eine solche Rückbeziehung nicht ausdrücklich durchgeführt; sie wirkt aber im Verborgenen, und ihre explizite Herausstellung ist daher für das Verständnis unerläßlich.

§ 28. Das Sein der Objektivationen, bestimmt durch den Begriff der Repräsentation. – Repräsentation als Repräsentation-von und als Existenzial.

Das Vergangene in seinem Ansichsein als eine im Jetzt angelegte und von ihm zu erfassende Möglichkeit ist als solches dem im Jetzt verstehenden Erleben repräsentiert in seinen Objektivationen. Von da aus kann der Begriff der Repräsentation, dessen Klärung den Ausgangspunkt der ganzen letzten Reihe von Untersuchungen bildete, seine endgültige Bestimmung erfahren. Das Gemeinsame der unter ihm befaßten Erlebnisse ist ihre Funktion im gegenständlichen Auffassen; sie haben das gleiche Wie des Seins im Zusammenhang des sich selbst gegenständlich werdenden Lebens. Repräsentation hat sich daher als ein Existenzial herausgestellt[1]), und es war die Frage entstanden, inwiefern dann unter ihr in gleicher Weise Phänomene der Ausdrücklichkeit des Lebens – die Objektivationen – und solche, die vor aller Ausdrücklichkeit liegen, befaßt werden können; inwiefern beide im Zusammenhang des gegenständlichen Auffassens die gleiche Seinsweise haben können.

1) Vgl. oben S. 63 f.

Die Antwort darauf ist für Dilthey ohne weiteres klar: indem das Erleben in der Selbstbesinnung sich in der Ganzheit — Idealität seines Zusammenhanges zu erfassen strebt, genügt es nicht, daß es sich dem Fortgezogenwerden anheim gibt, das die Beziehung des jetzigen Erlebnisses zu seiner eigenen individuellen Vergangenheit herstellt; sondern objektiv erfaßt ist der Zusammenhang erst, wenn auf dem Wege über das universale Verstehen auch sämtliche in jenem angelegten Möglichkeiten begriffen sind — angelegt insofern, als das verstehende Leben im letzten Grunde auf eine ihm mit dem Vergangenen gemeinsame Idealität hin tendiert. Die Objektivationen fallen nun unter den Begriff der Repräsentation, weil diese Möglichkeiten, als existenziale, in ihnen kundgegeben sind: kundgegeben natürlich nur dann, wenn die Objektivationen in ihrem Verstandensein, also konkret in dem Darinsein (Nachgebildetsein) des in ihnen Ausgedrückten im verstehenden Lebenszusammenhang genommen werden. Genauer: das Erlebnis, in dem ich das in den Objektivationen Kundgegebene verstehe, hat die Seinsweise der Repräsentation; es steht genau so darin in dem Zusammenhang der Selbstbesinnung, wie darin auch stehen kann ein Erlebnis der Erinnerung. Die Objektivationen selbst heißen dann Repräsentationen, sofern sie ihr eigentliches Sein, nämlich als Bedeutsamkeit kundgebende, nur haben als ein Verstandensein in einem Erlebnis, das in einem Zusammenhang der Selbstbesinnung des Jetzt darin steht.

Nun aber soll doch in den Objektivationen ein Vergangenes in seinem Ansichsein re-präsentiert sein. Die Seinsweise der Repräsentation kommt doch nicht einem beliebigen Erlebnis zu, sondern eben dem, das ein Vergangenes vergegenwärtigt. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß nur diejenigen Erinnerungen unter den Titel der Repräsentation fallen, die wirklich ihr Ziel treffen, also auf ein Vergangenes gehen, so »wie es wirklich war«. Das gleiche gilt offenbar auch bei den Objektivationen: nur sofern in ihrem Erfaßtsein etwas erfaßt ist, das wirklich Vergangenes ist, ein objektiv so und so Gewesenes, sind sie Repräsentationen. Also nur, daß sie ein vergangen Seiendes wirklich erreichen und vergegenwärtigen, bedingt es, daß sie in dem Zusammenhang der Selbstbesinnung ihre Funktion erfüllen, in Wahrheit die Seinsweise der Repräsentation haben können.

Dazu muß aber gesagt werden — und es erfährt damit unsere erste Bestimmung des Begriffes der Repräsentation (S. 63 f.) ihre Korrektur und Ergänzung —:



1. Nicht alle Repräsentation genannten Erlebnisse sind Vergegenwärtigungen eines objektiv Vergangenen; denn es fallen unter den Begriff der Repräsentation sämtliche Erlebnisse des gegenständlichen Auffassens, und dazu gehören auch diejenigen, die die primären Leistungen der Aufklärung des Gegebenen, das »Zerlegen«, »Unterscheiden«, »Verbinden« usw. vollziehen, in denen noch nichts von einem Vergegenwärtigungsbewußtsein aufweisbar ist.

2. Auch für diejenigen Erlebnisse, die Vergegenwärtigungsbewußtsein sind, genügt es nicht, ein objektiv Vergangenes zu treffen, um als Repräsentation angesprochen werden zu können. Denn auch im Dahinträumen, ja im pathologischen Erleben der Ideenflucht können Erinnerungen auftreten, die auf eine Szene der Vergangenheit gehen und sie so vergegenwärtigen, wie sie wirklich war. Sie erfassen zwar etwas, aber nicht so, daß dadurch das gegenständliche Auffassen, das sich darin betätigt, wirklich sein Ziel erreicht: ein Sichselbstgegenständlichwerden und Durchsichtigwerden des gegenwärtigen Erlebens. Was sie erfassen ist durch äußerliche Assoziation mit dem Jetzt verknüpft und nicht in dieser Weise mit ihm in Beziehung, daß seine Erfassung für die Erhellung des Jetzt etwas leistet.

Danach fallen unter den Titel der Repräsentation nur diejenigen Vergegenwärtigungen, die im Dienste der Selbstbesinnung des Jetzt stehen, das durch sie auf eine Vergangenheit zurückgreift und für ihre Zwecke objektive Feststellung der Vergangenheit fordert. Das Vergangene wird repräsentiert, so wie es war, aber es wird darum repräsentiert, weil es Beziehung zum Gegenwärtigen hat, eine Bedeutsamkeit für die Gegenwart; weil es befähigt ist, in das gegenwärtige Erleben Licht hineinzubringen, es im Wie seines Seins zu erhellen, also in seiner Beziehung zum ganzen Erlebniszusammenhang. In dieser Weise hat ein Erlebnis der Erinnerung Sein im Wie der Repräsentation, und im analogen Sinne gilt das von den Objektivationen; sie sind durch den Begriff der Repräsentation in ihrem Sein charakterisiert, sofern dieses ein Verstandensein ist. Denn nur im jeweiligen konkreten Erlebnis der auf das Ganze gerichteten Selbstbesinnung ist das erfaßt, was in den Objektivationen kundgegeben ist. Kundgegeben ist in ihnen ein Vergangenes in seiner Bedeutsamkeit, also im Ganzen seines Zusammenhanges, und dadurch, daß es in den Ausdruck eingegangen ist, ist es zu einer feststehenden Vorgegebenheit geworden. Selbstbesinnung kann jeweils immer wieder das Kundgegebene verstehen, es ist ein immer wieder Verfügbares; eben jedesmal dann, wenn die Objektivationen in ihrem Verstandensein da sind in einem verstehenden Erlebenszusammenhang.



Nicht jede Repräsentation gibt in diesem Sinne etwas kund, z. B. nicht eine Erinnerung; sie ist nicht in gleicher Weise eine feststehende Vorgegebenheit für ein verstehendes Interpretieren. Das Sein der Objektivationen ist daher dadurch letztlich bestimmt, daß sie nicht nur einfach Repräsentationen, sondern objektive Repräsentationen sind. Zu ihrem Sein gehört die Wiederholbarkeit, das Wieder-darauf-zurück-kommen-können; aber nicht liegt ihr Sein darin, daß eine Vergangenheit im objektiven Sinne in ihnen vergegenwärtigt ist — diese Bestimmung ist erst eine sekundäre —, sondern darin, daß jeweils in ihrem Ergriffensein im Verstehen das Jetzt hinsichtlich einer in ihm selbst angelegten Möglichkeit sich selbst versteht. Kundgegeben ist in ihnen das Vergangene im Ganzen seines Lebenszusammenhanges, dem seine Idealität mit dem Verstehenden gemein ist: er hat das gleiche Telos.

So ist in jeder Repräsentation repräsentiert das Ganze in dem oben von uns fixierten Sinne. Es ist repräsentiert, das heißt: es ist nicht in seiner Ganzheit wirklich realisiert; denn Repräsentation ist immer die Seinsweise eines jeweiligen individuellen Erlebnisses, das als solches nach dem, was in ihm realisiert ist, durch seine Situation bedingt ist, so daß es seine Idealität als das, was in ihm als solchem und solchem angelegt ist, nicht verwirklichen kann. Sie ist in ihm als eine Möglichkeit ergriffen, durch die es sich selbst durchsichtig wird. Das Allgemeingültige und Notwendige ist in ihm nur in Form der Vertretung (= Repräsentation) enthalten[1]. Daß jedes Erlebnis, das im Zusammenhang des sich selbst gegenständlich werdenden, sich besinnenden Lebens steht, die Seinsweise der Repräsentation hat, das heißt dann, daß es eine Spiegelung des Universums ist, welches sich im universalen Verstehen erschließt, heißt, daß dieses Spiegelung-sein sein Sein ausmacht. Und für den Begriff der Repräsentation als Existenzial liegt das Gewicht nicht darauf, daß dieses Ganze als ein in irgendeinem Sinne objektiv Seiendes re-präsentiert, daß es vergegenwärtigt wäre als etwas, das man theoretisch betrachten und erforschen sollte: sondern darauf, daß das sich besinnende Leben im Zurückbezogensein auf das Ganze und in seinem Verfügbarhaben für sich selbst in seiner letzten Klarheit da ist. »Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Bedeutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart einen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat.

1) Vgl. dazu oben S. 58f. und Anmerkung 2 S. 60.

Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singular, dem Erkennen unauflösbar, und er repräsentiert doch in seiner Art, wie eine Monade von Leibniz, das geschichtliche Universum«[1]).

Es wird hier sichtbar, wie nahe der hier entwickelte Begriff der Repräsentation dem Leibnizschen steht[2]). Doch würde es hier zu weit führen, einen eingehenden Vergleich anzustellen, der die Unterschiede zwischen dem Leibnizschen Begriff des Universums und dem des Diltheyschen »Ganzen« herausstellen, und die historische Kontinuität, die vom einen zum anderen leitet, verfolgen müßte.

§ 29. Endgültige Präzisierung des Begriffes des Typus. — Typus als bildliche Repräsentation.

Es ergibt sich nun ohne weiteres, in welcher Weise der Begriff des Typus seine endgültige Bestimmung erfahren muß. In bezug auf ihn waren noch zwei Fragen offen geblieben:

1. inwiefern er unter den Begriff der Repräsentation fällt;
2. welches das Verhältnis von Typus und Ausdruck, Objektivation ist.

Beide lassen sich ineins beantworten. Wenn Typus als Repräsentation bestimmt wird, so heißt das, daß er auf seine Funktion im Zusammenhang des Sichselbstgegenständlichwerdens des Lebens hin angesehen wird und im Hinblick darauf seine eigenartige Weise des Seins hat. Dieser Zusammenhang erreicht sein Ziel in verschiedenen Stufen, in einer Stufenfolge von Repräsentationen[3]), in der eine Stufe die bildliche Repräsentation und die höchste die begriffliche ist: das Sichselbstgegenständlichwerden des Lebens terminiert in der begrifflichen Erfassung seiner Bedeutsamkeit. Der Typus ist danach als bildliche Repräsentation anzusprechen; in ihm ist das Erleben in einem Bildlichen repräsentiert[4]).

Um das zu verstehen, denke man an die Weise, in der im alltäglichen Umgang schon bei ihrem ersten Anblick Menschen erfaßt werden. Ich sehe sie von vornherein auf Grund ihres Äußeren und ihres Gehabens sofort als Repräsentanten eines bestimmten Typus, der aber nicht als etwas Abstraktes gedacht werden darf, als irgendeine Objektität, sondern der nur die Weise meines Erfassens ist, die in sich schon ihre Allgemeinheit hat: ich weiß vom Äußeren der Menschen

---

1) Aufbau Fortf. G. S. VII, 199.

2) Zum Leibnizschen Begriff der Repräsentation vgl. die Zusammenstellung bei D. Mahnke, »Leibniz«, dieses Jahrbuch, Bd. VII, 515 ff.

3) Vgl. Aufbau, G. S. VII, 139 f.

4) Vgl. Poetik, G. S. VI, 186.

her schon ungefähr, welche Eigenschaften ich bei ihnen voraussetzen kann, und wie sie sich etwa in bestimmten Situationen verhalten werden: »Der sieht mir nicht so aus, als ob er das zu tun imstande wäre«.

Auf einem Wissen dieser Art beruht auch das, was man gemeiniglich Lebenserfahrung nennt. Es ist durchaus subjektiv; ich brauche meine Meinung über einen Menschen nicht aussprechen, und begrifflich fassen zu können, was die Eigenart dieses Menschen ist, und was meine Erwartung, die ich von ihm habe, begründet. Aber er steht trotzdem als ein Mensch von diesem Typus in einem klaren Bilde vor mir, und dieses Wissen ist in der Regel ganz genügend, um mich im Verkehre mit ihm mit einiger Sicherheit leiten zu können. Der Künstler kann es auch nicht begrifflich ausdrücken, aber er kann den Menschen zeichnen, kann ihn sehen lassen in seiner Bedeutsamkeit, das heißt so, daß die Momente seines Verhaltens, die für ihn charakteristisch sind, klar hervortreten in dem Bilde einer konkreten Situation. Was man »Lebenserfahrung« im Volke nennt, wie sie auch in Sprichwörtern usw. zum Ausdruck kommt, ist zumeist von dieser Art und nicht von der eines begrifflich formulierbaren Wissens. Es ist ein Vermögen, sich das Verhalten eines bestimmten Individuums in einer gegebenen Situation klar vorstellen zu können, und in dieser Bildlichkeit mitteilbar. Wenn Dilthey fordert, daß eine »inhaltliche« Psychologie das, was an »Psychologie« in den Werken der Dichter enthalten ist, auswerten soll, so heißt das, sie soll dieses bildhafte Wissen auf Begriffe bringen.

So ist schon das erste Auffassen eines Menschen im alltäglichen Umgang ein typisierendes, und Typus danach die Art und Weise, wie mir ganz ursprünglich fremdes Dasein im Verstehen gegeben ist: gegeben in einem Erlebnis, in dessen Innehaben das verstehende Urteil, der verstehende Begriff, wie er in der Interpretation erwächst, seine Erfüllung findet. Freilich fallen auch diese Begriffsgebilde, eben als Ausdrücke, in denen eine Bedeutsamkeit kundgegeben ist, wieder unter den Begriff des Typus, indem sie als solche wieder zu Vorgegebenheiten für ein interpretierendes Tun werden können. Typus ist also der universale Titel für alle Objektivationen, sofern sie als Vorgegebenheiten für urteilend interpretierendes Erfassen, das ihre Bedeutsamkeit begrifflich fixiert, angesehen werden können, und sie sind dadurch in ihrem Charakter als Vorgegebenheiten getroffen, den man etwa als bildhafte (nicht begriffliche) Allgemeinheit bezeichnen könnte. In diesem Sinne



sagt Dilthey[1]): »Der Begriff spricht einen Typus aus«. Und er erläutert dies sogleich näher: »Er entsteht im vergleichenden Verfahren. Ich suche etwa den Begriff der Wissenschaft festzustellen. An sich fällt unter ihn jeder Gedankenzusammenhang, der auf den Vollzug einer Erkenntnis gerichtet ist. Da ist nun aber unter den Büchern, die wissenschaftlichen Aufgaben gewidmet sind, vieles unfruchtbar, vieles unlogisch, verfehlt. Es widerspricht der auf Leistung gerichteten Intention. Die Begriffsbildung hebt diejenigen Züge hervor, in denen die Leistung eines solchen Zusammenhanges realisiert ist: das ist die Aufgabe einer Wissenschaftslehre. Oder ich will den Begriff der Dichtung feststellen. Auch dies geschieht durch eine begriffliche Konstruktion, welcher nicht alle Verse unterzuordnen sind. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in einem solchen Gebiet gruppiert sich um einen Mittelpunkt, den der ideale Fall bildet, in welchem die Leistung vollständig verwirklicht ist«.

Dieses vergleichende Verfahren, in dem ein Typus gewonnen wird — und es sind alle Begriffe, mit denen die Geisteswissenschaften operieren, Begriffe von verstehbaren Typen — hat genau den Sinn, in dem wir oben[2]) von Vergleichung sprachen. Es handelt sich nicht um ein objektives Sammeln und Klassifizieren, sondern um ein Gestalten in mir selbst, im verstehenden jetzigen Leben, angelegter Möglichkeiten, die seine Idealität ausmachen als die Ganzheit, auf die es hinstrebt, und die ihm im Typus bildlich repräsentiert ist. Der Typus ist Repräsentation, das heißt: er hat sein Sein in dem Erlebnis, in dem ich im verstehenden Auffassen fremden Lebens dieses als Möglichkeit ergreife, die mein eigenes Sein mit ausmacht. Darin liegt letztlich der Sinn der Rede davon, daß der Typus von einem Konvergenzpunkt her gebildet wird, in dem ich mich von einer fremden Lebendigkeit »innerlich berührt« fühle. Es ist freilich fremdes Dasein, das mir im Verstehen »gegeben« wird, aber nicht darauf ruht das Schwergewicht, daß ich fremde Individualitäten erfassen und nach »Typen« im landläufigen Sinne einteilen kann, sondern darauf, daß ich in diesem Erfassen mein eigenes Leben in seinen wesentlichen Zügen erfasse. Daß ich dabei einen »Typus« bilde, heißt wiederum nicht, daß ich fremde Individualität in einer gewissen Vereinfachung, die nur einige Züge herausfaßt, mir zur Gegebenheit bringe, sondern daß mein eigenes Erleben eine Gestaltung erfährt, in der ein wesentlicher Zug seiner selbst herausgehoben wird.

1) Aufbau, S. 188.
2) Vgl. oben S. 115 ff.

Gestaltet wird es dabei natürlich nicht, sofern es dieses partikulare ist, sondern sofern es auf eine ihm mit dem verstandenen gemeinsame Idealität hingerichtet ist, die sich aber nur vom Verstehen seiner selbst aus, von der Besinnung auf sich selbst erschließt.

Anderseits ist im Typus etwas Objektives repräsentiert. Er ist im Unterschiede von anderen Repräsentationen (z. B. den Erinnerungen) wie alle Objektivationen objektive Repräsentation. Wird es übersehen, daß dieses Objektive, das in ihm repräsentiert ist, nichts ist als eine existenziale Möglichkeit des verstehenden Lebens, wird es genommen als ein vorhandenes Ansichseiendes, so liegt die Gefahr einer Mißdeutung des geisteswissenschaftlichen Typus nahe, die ihn auf eine Stufe stellen möchte mit dem in rein theoretischem Verhalten erwachsenen naturhistorischen Typus. Eine solche Auffassung, in der nichts anderes zum Ausdruck kommt als jene Tendenz, »Geschichte mit dem Auge eines Gottes zu betrachten«, verdeckt sich selbst den eigentlichen Sinn dessen, was sie erfassen möchte; sie sieht von dem ab, was überhaupt erst die Verstehbarkeit des Typus ausmacht: daß er in seinem Sein nur erfaßt werden kann. durch die Beziehung auf die je-eigene verstehende Lebendigkeit.

Durch diese Erwägung wird erst der Sinn der Wandlung des Begriffes des Typus bei Dilthey, wie sie im zweiten Abschnitt beschrieben wurde, verständlich. Das Phänomen des Typus enthüllt seinen tiefen Sinn erst, wenn es in seinem Ursprung aus dem sich selbst verstehenden Leben heraus gesehen wird, und es ist der Mangel der meisten Erörterungen über Typus usw., sofern er geisteswissenschaftlicher Typus sein soll, daß dieser Zusammenhang der Typisierung mit dem Verstehen nicht gesehen wurde, weil es eben an einer tiefer gehenden Analyse des Verstehens fehlte.

§ 30. Schlußbemerkung.

Wir haben den Zusammenhang der Diltheyschen Begriffe auf seine letzten Grundlagen zurückgeführt. Auszuwerten, was als Erbgut von seinen Gedanken zu übernehmen ist, und die Aneignung dieses Gutes zu befördern war das Ziel unserer Interpretation. Wenn noch einige kritische Bemerkungen daran geknüpft werden, so kann das, als den Rahmen unserer Untersuchung überschreitend, nur in Form einer kurzen Andeutung geschehen.

Daß alles Verstehen nichts ist als eine Leistung der Selbstbesinnung, in der sich das jeweilige Leben für sich selbst enthüllt[1]), daß

1) Diesen Zusammenhang gänzlich übersehen zu haben, ist der radikale Mangel der Arbeit A. Steins, »Der Begriff des Geistes bei Dilthey« (in



es als solches Verstehen in einem individuellen, jeweils im Jetzt existierenden Zusammenhang ist — und zwar aus dem Ganzen dieses Zusammenhanges heraus, von einem »Konvergenzpunkte« her — und daß alle Begriffe von einem Verstehbaren ihre konkrete Erfüllung nur in der Beziehung auf diesen jeweiligen Zusammenhang finden, ist eine Grundtatsache, die von Dilthey das erste Mal, wenn auch noch nicht in klarer Weise, festgelegt wurde, und die den Ausgangspunkt aller phänomenologischen Klärungen des Verstehens zu bilden hat. Es wurde verfolgt, wie weit die Konsequenzen dieser Einsicht seine ganze »Grundlegung« der Geisteswissenschaften beherrschen und tragen, und wie sie zu einer konkreten existenzialen Bestimmung dessen führen, was Thema der Geisteswissenschaften ist. Auch in dieser Abhängigkeit der Geisteswissenschaften von der Geschichtlichkeit des Lebens selbst ist eine phänomenologische Grundtatsache aufgewiesen. Daß das Verstehen vom »Ganzen« ausgehe, daß in ihm das Verständnis des Ganzen dem der Teile vorangehe, das ist zwar eine These, die schon der Philosophie der Romantik und der sich auf sie stützenden geisteswissenschaftlichen Theorie geläufig war; jedoch von Dilthey wurde sie mit dem Aufweis des seelischen Strukturzusammenhanges zum ersten Mal auf einen psychologisch zugänglichen Boden gestellt.

Was ist aber der tiefere Sinn dieser Forderung des Ausgehens vom ganzen Zusammenhang? Es ist doch nicht bloß ein methodisches Hilfsmittel zur Erfassung »seelischer« Vorkommnisse, ein neuartiges Verfahren zur psychologischen Aufklärung des »Verstehens« als eines unter vielen anderen Themen der Psychologie. Nein. Die Feststellung, daß das Verstehen vom Ganzen ausgeht und daß es seine Funktion in der Selbstbesinnung des Lebens hat, bedeutet, daß es diesem selbst, sofern es sich besinnt, um sein »Ganzseinkönnen«[1]) geht. Als intentionales Erleben ist es gerichtet nicht nur auf »Gegenstände« sondern auch auf sich selbst; es geht ihm um sein Sein als Selbst. Das Sein des Selbst als sein Ganzsein ist eine Weise seines Existierens und als solche ein Inbegriff von Möglichkeiten. Verstehend sucht sich das Leben (»Dasein«) in den Besitz seiner existenzialen Möglichkeiten zu bringen und damit in den Besitz seiner Ganzheit.

---

2. Auflage unter dem Titel: »Der Begriff des Verstehens bei Dilthey«, Tübingen 1926), der es ihm von vornherein unmöglich macht, zu begreifen, was hier überhaupt gewollt ist, und ihn so dem ganzen Diltheyschen Begriffsgebäude eine falsche ontologische Grundlage unterschieben läßt.

1) Vgl. dazu Heidegger, Sein und Zeit, § 45, S. 231 ff. und zu den ganzen folgenden Ausführungen: I. Teil, II. Abschn., Kap. I – III.

Ist diese Frage nach dem »Ganzen«, von dem das Verstehen ausgeht, und das sein Ziel ist, von Dilthey in ausreichender Weise beantwortet? Ist mit dem Verstehen des Ganzen, wie es von ihm beschrieben wurde, als Verstehen zunächst der Bedeutsamkeit des singulären Erlebniszusammenhanges und dann des in der Universalgeschichte sichtbar werdenden Zusammenhanges der geistigen Welt, schon der volle konkrete Begriff des Ganzen als eines Ganzen von Möglichkeiten erreicht?

Das Ganze ist zunächst gegeben im einzelnen individuellen Lebensverlauf. »Dieser bildet einen Zusammenhang, der von Geburt und Tod umgrenzt ist. Für die äußere Wahrnehmung erscheint derselbe in dem Bestand der Person während ihrer Lebenszeit. Aber unabhängig hiervon besteht ein erlebbarer Zusammenhang, der die Glieder des Lebensverlaufes von der Geburt bis zum Tode verbindet«[1]). »In dem Lebensverlauf ist die Bestimmung der Zeitlichkeit des Lebens enthalten; der Ausdruck »Verlauf« bezeichnet eben nur dieses. Zeit ist nicht nur eine Linie, die aus gleichwertigen Teilen bestünde, ein System von Verhältnissen, von Sukzessionen, Gleichzeitigkeit, Dauer. Denken wir diese Zeit absehend von dem, was sie erfüllt, so sind die Teile derselben einander gleichwertig. In dieser Kontinuität ist auch der kleinste Teil linear, er ist ein Ablauf, ein »ist« ist nirgend im kleinsten Teil. Die konkrete Zeit besteht aber vielmehr in dem rastlosen Fortrücken der Gegenwart ... Gegenwart ist Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität .... Diese fortrückende Erfüllung mit Realität in der Linie der Zeit, dies beständige Versinken des Gegenwärtigen rückwärts in ein Vergangenes und Zu-Gegenwart-werden dessen, was wir eben noch erwartet, gefürchtet haben, das auch nur in der Region des Vorgestellten war – das ist der Charakter der wirklichen Zeit. Der Ausdruck dieses Charakters ist, daß wir immer in der Gegenwart leben, und in ihm ist ferner enthalten die beständige Korruptibilität unseres Lebens«[2]).

Dieses Ganze des Lebenszusammenhanges als eines zeitlichen Verlaufes zwischen Geburt und Tod hat seine Einheit durch die Bedeutsamkeit, wie sie in ihrer ganzen Konkretion in der Universalgeschichte enthüllt wird. Sie »bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist«. Aber diese Beziehung zum Ganzen ist eine solche, »die niemals ganz

1) Studien, G. S. VII, 71.
2) ibid. S. 72, vgl. auch Aufbau, Forts. G. S. VII, 192 f.



vollzogen wird. Man müßte das Ende des Lebensverlaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre. Man müßte das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen. Anderseits ist das Ganze doch nur für uns da, sofern es aus den Teilen verständlich wird«[1]. »Erst im letzten Augenblick eines Lebens kann der Überschlag über seine Bedeutung gemacht werden, und so kann derselbe nur eigentlich momentan am Ende des Lebens auftreten oder in einem, der dies Leben nacherlebt«[2].

Der Zusammenhang des Ganzen als ein zeitlicher Verlauf zwischen Geburt und Tod soll ein erlebbarer, dem Erlebenden verfügbarer sein, nicht nur von außen, für einen außenstehenden Zuschauer als ein Zusammenhang auffaßbar. Er ist ein Zusammenhang von existenzialen Möglichkeiten: sie sind bestimmt durch das, was das Individuum selbst erfahren hat und was dadurch an Habitualitäten in ihm gestiftet wurde, und durch das, was es als in einer Gemeinschaft lebendes an Traditionen übernommen hat. Sie sind ihm als historische Überlieferungen gegeben und niedergeschlagen in den Objektivationen. In der Selbstbesinnung erfaßt es diesen Inbegriff seiner existenzialen Möglichkeiten, der die Bedeutsamkeit seines Lebens ausmacht. Die Gesamtheit der Objektivationen des Lebens, sofern sie in ihrem Sein als Verstandensein, Innegehabtsein in einem verstehenden Erlebnis genommen werden, ist die Gegebenheit, an der es die Bedeutsamkeit seines Erlebens begrifflich erfassen kann. Im universalen Verstehen erschließt sich die Bedeutsamkeit des Lebens als eines die Geschichte übergreifenden Zusammenhanges. Und das Verstehen ist ein immer fortschreitendes. Jedes neue Jetzt ist schöpferisch. Es bringt aus sich selbst heraus neue Möglichkeiten des Verstehens mit sich, so daß ein immer tieferes Erfassen dessen, was in den Objektivationen des Lebens kundgegeben ist, stattfindet, wobei das Leben, wie es jeweils im Jetzt versteht, sich immer mehr der Idealität annähert, auf die es letztlich hinstrebt. Es ist identisch dasselbe Ganze des Zusammenhanges, das im Jetzt und allem, was in der Vergangenheit Leben war, angelegt ist, und was ein neues Jetzt hinzubringt, bedeutet nur Vertiefung des bereits Erworbenen. Nur so wird das Verstehen universal und nähert sich immer mehr der Ganzheit, auf die es hinzielt.

---

1) Aufbau, Fortl. G. S. VII, 233.

2) ibid. S. 237.

Die Schwierigkeiten, die in dieser Auffassung liegen, hat Dilthey zwar gesehen, aber nicht wirklich erfaßt und fruchtbar werden lassen: dieses Ganze ist eigentlich erst im Tode bzw. am »Ende der Geschichte« da und erfaßbar. Das heißt doch: wenn der Zusammenhang des Ganzen ein erlebbarer sein soll, und Selbstbesinnung die Verfügung über ihn erreichen soll, so muß auch dieses Ende ein erlebtes sein. Es muß als existenziale Möglichkeit von der Besinnung ergriffen werden. Erst wenn die Möglichkeiten, wie sie durch sein Gewordensein bedingt sind, vor dieser letzten Möglichkeit, der Möglichkeit des Todes, erwogen werden, wird das Leben frei für das besonnene Handeln: angesichts der Möglichkeit des Todes enthüllt sich, was an Möglichkeiten das wahrhaft Fördernde ist und für die schöpferische Tat ergriffen werden muß. Das Nebensächliche schwindet als Schatten dahin, und das »Vorlaufen« in die äußerste Möglichkeit öffnet den Blick für die Auswahl des Wesentlichen[1]). Hier liegt der Quellpunkt jener Tendenzen auf Vertiefung des Selbst, die unter den Tendenzen des Fortgezogenwerdens auswählen sollen. Daß Dilthey den Tod nicht in dieser Weise als existenziale Möglichkeit erfaßt hat, daran liegt es, daß seine Ergebnisse nicht die Mittel an die Hand gaben, konkret zu bestimmen, was diese Tendenz auf Vertiefung eigentlich bedeutet, und daß dies bei der Interpretation in formaler Schwebe gelassen werden mußte. Auch was es bedeutet, daß Selbstbesinnung ein Zurückziehen vom Handeln sein soll, daß der Dichter der Bedeutsamkeit des Lebens gewahr wird, indem er nicht zum Handeln fortgezogen wird, das wird erst hieraus klar: es soll in ihr nicht das Nächstbeste und Nächstschlechteste, das Bedürfnis des Augenblicks[2]), maßgebend sein, sondern der Augenblick abgewogen werden gegenüber der äußersten Möglichkeit.

Dilthey hat das Leben nicht als zeitliches in diesem radikalen Sinne erfaßt, obwohl er immer von seiner Zeitlichkeit spricht. Im Grunde genommen ist ihm das Leben, wie es sich enthüllt in der Universalgeschichte, kein zeitliches sondern ein ideales, sich selbst ewig gleiches. Und so soll seine »Korruptibilität« und »das Leiden des Geistes an seiner Endlichkeit« überwunden werden; in Anknüpfung an Goethes Worte sagt er: »,Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche. Ich mag mich stellen wie ich will, so sehe ich in vielen berühmten

1) Vgl. Sein und Zeit, insbesondere § 53, S. 260 ff.

2) Augenblick ist hier natürlich nicht im Sinne Heideggers zu verstehen; vgl. dazu auch Anm. 4, S. 90.



Axiomen nur die Ansprüche einer Individualität, und gerade das was am allgemeinsten als wahr anerkannt wird, ist gewöhnlich nur ein Vorurteil der Masse, die unter gewissen Weltbedingungen steht und die man daher ebensogut als ein Individuum ansehen kann'. Diese Goetheschen Sätze sprechen das Problem des Lebens selber aus, bezeichnen zugleich die skeptische und doch kontemplative Stimmung, in welche dasselbe uns zunächst versetzt. Darum aber handelt es sich: uns umgibt, quält und plagt, einförmig und doch mit unzähligen Stimmen, die unermeßliche Mannigfaltigkeit menschlicher Äußerungen über das Leben und die Natur: ein Chaos mißtönigst zunächst: wird es sich verlohnen, sie durch die eigene zu vermehren? oder vermagst du eben in diesem bunten Wirrwar ein Gemeinsames, das der Menschheit angehört, zu vernehmen? Die Individualität der Lebensansicht zu überschreiten und ein Allgemeingültiges zu gewinnen?« [1])

Historische Forschung und Vergleichung soll das leisten, und wenn Dilthey sagt, daß die Bedeutsamkeit eines Lebensverlaufes entweder erst an seinem Ende oder für den nacherlebenden Beschauer sichtbar wird, so zeigt es sich, daß im Grunde Besinnung für ihn eine beschauliche, kontemplative Haltung bedeutet: »Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber. Jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen. Und ebenso nehmen wir dann das Schlechte, das Furchtbare, das Häßliche in uns auf als eine Stelle einnehmend in der Welt, als eine Realität in sich schließend, die im Weltzusammenhang gerechtfertigt sein muß. Etwas, was nicht weggetäuscht werden kann. Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend« [2]).

So erfaßt sich das Leben als ein ewiges, das sich beruhigt in der Betrachtung seiner Ewigkeit: die radikalste Individuation durch

1) Zitiert in Mischs Vorbericht, G. S. V, S. XCV.
2) Aufbau, Fortf. G. S. VII, 290 f.

die Übernahme des Todes als der jeeigensten Möglichkeit (Heidegger) ist Dilthey im Grunde fremd und das Individuum ihm nur »ein Fall gleichsam unter den grenzenlosen Möglichkeiten, die der historische Verlauf hervorbringt«[1]. Es ist nur einer der zahllosen Repräsentanten des Universums, wie es als ewig in sich ruhendes existiert.

Das ist vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, seine Einstellung. Die Interpretation hat gezeigt, wie stark die Gegentendenzen sind. Sie äußern sich in der Auffassung der Geschichte als Kraftübertragung und in allem, was damit zusammenhängt. Und in merkwürdiger Unausgeglichenheit stehen die Beschreibungen der Bedeutsamkeit nebeneinander, die sie einmal bezeichnen als eine Gestalt des Lebens, in der es sich gibt für den Betrachter, das andere Mal als das, was wirksam ist für das Handeln in der Zukunft, somit als die Seinsweise des Lebens als entschiedenen, sich entscheidenden. Und wie nahe Dilthey daran war, die Geschichtlichkeit des Lebens im letzten, radikalsten Sinne zu erfassen, zeigen die oben zitierten Stellen über den Tod und das »Ende der Geschichte«. Immer wieder kommt er hart an diese Einsichten heran. Woran lag es, daß er sie sich nicht ganz zu eigen machte? Ist vielleicht ein tieferer Grund dafür auffindbar, der auch an uns den Anspruch auf Anerkennung stellen dürfte, oder scheiden sich hier unsere Wege von den seinen?

---

1) Aufbau, Fortf. G. S. VII, 254.

Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.

Herausgegeben von

M a r t i n H e i d e g g e r (Marburg a. d. L.).

Vorbemerkung des Herausgebers.

Die nachstehenden Analysen zur »Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins« zerfallen in zwei Teile. Der erste umfaßt das letzte Stück einer vierstündigen Göttinger Vorlesung »Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis« aus dem Wintersemester 1904/5. Während der zweite Band der »Logischen Untersuchungen« (1901) die Interpretation der »höheren« Akte der Erkenntnis zum Thema hatte, sollten in dieser Vorlesung die »zu unterst liegenden intellektiven Akte: Wahrnehmung, Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung, Zeitanschauung« untersucht werden. Der zweite Teil stammt aus Nachträgen zur Vorlesung und aus neuen ergänzenden Studien bis zum Jahre 1910.

Weiterführende, besonders seit 1917 wieder aufgenommene, mit dem Individuationsproblem zusammenhängende Untersuchungen über das Zeitbewußtsein sind einer späteren Veröffentlichung vorbehalten.

Das durchgehende Thema der vorliegenden Untersuchung ist die zeitliche Konstitution eines reinen Empfindungsdatums und die einer solchen Konstitution zugrunde liegende Selbstkonstitution der »phänomenologischen Zeit«. Entscheidend wird dabei die Herausstellung des intentionalen Charakters des Zeitbewußtseins und die wachsende grundsätzliche Klärung der I n t e n t i o n a l i t ä t überhaupt. Das allein macht schon, von dem besonderen Inhalt der einzelnen Analysen abgesehen, die folgenden Studien zu einer unentbehrlichen Ergänzung der in den »Logischen Untersuchungen« zum erstenmal aufgenommenen grundsätzlichen Erhellung der Intentionalität. Auch heute noch ist dieser Ausdruck kein Losungswort, sondern der Titel eines zentralen P r o b l e m s.

Dem Text wurde, von äußeren, den Stil nicht berührenden Glättungen abgesehen, der bewegliche Charakter der Vorlesung ge-

lassen. Die freilich immer wieder wechselnden Wiederholungen **wichtiger** Analysen blieben im Interesse einer konkreten Nachprüfung des Verständnisses absichtlich erhalten.

Die Kapitel- und Paragrapheneinteilung wurde von Frl. Dr. **Stein** gelegentlich der Übertragung des stenographischen Konzepts im teilweisen Anschluß an Randbemerkungen des Verfassers eingefügt.

Das Inhaltsverzeichnis und Sachregister hat Herr Dr. **Landgrebe** hergestellt.

Marburg a. d. L., April 1928. **Martin Heidegger.**

Erster Teil.

Die Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein aus dem Jahre 1905.

Einleitung.

Die Analyse des Zeitbewußtseins ist ein uraltes Kreuz der deskriptiven Psychologie und der Erkenntnistheorie. Der erste, der die gewaltigen Schwierigkeiten, die hier liegen, tief empfunden und sich daran fast bis zur Verzweiflung abgemüht hat, war Augustinus. Die Kapitel 13—28 des XI. Buches der Confessiones muß auch heute noch jedermann gründlich studieren, der sich mit dem Zeitproblem beschäftigt. Denn herrlich weit gebracht und erheblich weiter gebracht als dieser große und ernst ringende Denker hat es die wissensstolze Neuzeit in diesen Dingen nicht. Noch heute mag man mit Augustinus sagen: si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.

Natürlich, was Zeit ist, wissen wir alle; sie ist das Allerbekannteste. Sobald wir aber den Versuch machen, uns über das Zeitbewußtsein Rechenschaft zu geben, objektive Zeit und subjektives Zeitbewußtsein in das rechte Verhältnis zu setzen und uns zum Verständnis zu bringen, wie sich zeitliche Objektivität, also individuelle Objektivität überhaupt, im subjektiven Zeitbewußtsein konstituieren kann, ja sowie wir auch nur den Versuch machen, das rein subjektive Zeitbewußtsein, den phänomenologischen Gehalt der Zeiterlebnisse einer Analyse zu unterziehen, verwickeln wir uns in die sonderbarsten Schwierigkeiten, Widersprüche, Verworrenheiten.

Als Ausgangspunkt kann unserer Untersuchung eine Darstellung von **Brentanos** Zeitanalyse dienen, die er leider nie publiziert,



sondern nur in Vorlesungen mitgeteilt hat. Ganz kurz dargestellt hat sie Marty in seiner Schrift über die Entwicklung des Farbensinnes, die Ende der siebziger Jahre erschienen ist, und mit einigen Worten auch Stumpf in der Tonpsychologie.

§ 1. Ausschaltung der objektiven Zeit.

Einige allgemeine Bemerkungen müssen noch vorausgeschickt werden. Unser Absehen geht auf eine phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins. Darin liegt, wie bei jeder solchen Analyse, der völlige Ausschluß jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem). In objektiver Hinsicht mag jedes Erlebnis, wie jedes reale Sein und Seinsmoment, seine Stelle in der einen einzigen objektiven Zeit haben – somit auch das Erlebnis der Zeitwahrnehmung und Zeitvorstellung selbst. Es mag sich jemand dafür interessieren, die objektive Zeit eines Erlebnisses, darunter eines zeitkonstituierenden, zu bestimmen. Es mag ferner eine interessante Untersuchung sein, festzustellen, wie die Zeit, die in einem Zeitbewußtsein als objektive gesetzt ist, sich zur wirklichen objektiven Zeit verhalte, ob die Schätzungen von Zeitintervallen den objektiv wirklichen Zeitintervallen entsprechen, oder wie sie von ihnen abweichen. Aber das sind keine Aufgaben der Phänomenologie. So wie das wirkliche Ding, die wirkliche Welt kein phänomenologisches Datum ist, so ist es auch nicht die Weltzeit, die reale Zeit, die Zeit der Natur im Sinne der Naturwissenschaft und auch der Psychologie als Naturwissenschaft des Seelischen.

Nun mag es allerdings scheinen, wenn wir von Analyse des Zeitbewußtseins, von dem Zeitcharakter der Gegenstände der Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung sprechen, als ob wir den objektiven Zeitverlauf schon annähmen und dann im Grunde nur die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer Zeitanschauung und einer eigentlichen Zeiterkenntnis studierten. Was wir aber hinnehmen, ist nicht die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u. dgl., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. Das aber sind absolute Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre. Sodann nehmen wir allerdings auch eine seiende Zeit an, das ist aber nicht die Zeit der Erfahrungswelt, sondern die immanente Zeit des Bewußtseinsverlaufes. Daß das Bewußtsein eines Tonvorgangs, einer Melodie, die ich eben höre, ein Nacheinander aufweist, dafür haben wir eine Evidenz, die jeden Zweifel und jede Leugnung sinnlos erscheinen läßt.

Was die Ausschaltung der objektiven Zeit besagt, das wird vielleicht noch deutlicher, wenn wir die Parallele für den Raum durchführen, da ja Raum und Zeit so viel beachtete und bedeutsame Analogien aufweisen. In die Sphäre des phänomenologisch Gegebenen gehört das Raumbewußtsein, d. h. das Erlebnis, in dem »Raumanschauung« als Wahrnehmung und Phantasie sich vollzieht. Öffnen wir die Augen, so sehen wir in den objektiven Raum hinein – das heißt (wie die reflektierende Betrachtung zeigt): wir haben visuelle Empfindungsinhalte, die eine Raumanschauung fundieren, eine Erscheinung von so und so gelagerten Dingen. Abstrahieren wir von aller transzendierenden Deutung und reduzieren die Wahrnehmungserscheinung auf die gegebenen primären Inhalte, so ergeben sie das Kontinuum des Gesichtsfeldes, das ein quasi-räumliches ist, aber nicht etwa Raum oder eine Fläche im Raum: roh gesprochen ist es eine zweifache kontinuierliche Mannigfaltigkeit. Verhältnisse des Nebeneinander, Übereinander, Ineinander finden wir da vor, geschlossene Linien, die ein Stück des Feldes völlig umgrenzen usw. Aber das sind nicht die objektiv-räumlichen Verhältnisse. Es hat gar keinen Sinn, etwa zu sagen, ein Punkt des Gesichtsfeldes sei 1 Meter entfernt von der Ecke dieses Tisches hier oder sei neben, über ihm usw. Ebensowenig hat natürlich auch die Dingerscheinung eine Raumstelle und irgendwelche räumlichen Verhältnisse: die Hauserscheinung ist nicht neben, über dem Haus, 1 Meter von ihm entfernt usw.

Ähnliches gilt nun auch von der Zeit. Phänomenologische Data sind die Zeitauffassungen, die Erlebnisse, in denen Zeitliches im objektiven Sinne erscheint. Wieder sind phänomenologisch gegeben die Erlebnismomente, welche Zeitauffassungen als solche speziell fundieren, also die evtl. spezifisch temporalen Inhalte (das, was der gemäßigte Nativismus das ursprünglich Zeitliche nennt). Aber nichts davon ist objektive Zeit. Durch phänomenologische Analyse kann man nicht das Mindeste von objektiver Zeit vorfinden. Das »ursprüngliche Zeitfeld« ist nicht etwa ein Stück objektiver Zeit, das erlebte Jetzt ist, in sich genommen, nicht ein Punkt der objektiven Zeit usw. Objektiver Raum, objektive Zeit und mit ihnen die objektive Welt der wirklichen Dinge und Vorgänge – das alles sind Transzendenzen. Wohl gemerkt, transzendent ist nicht etwa der Raum und die Wirklichkeit in einem mystischen Sinne, als »Ding an sich«, sondern gerade der phänomenale Raum, die phänomenale raum-zeitliche Wirklichkeit, die erscheinende Raumgestalt, die erscheinende Zeitgestalt. Das alles sind keine Erlebnisse. Und die Ordnungszusammenhänge, die in den Erlebnissen als echten Im-

manenzen zu finden sind, lassen sich nicht in der empirischen, objektiven Ordnung antreffen, fügen sich ihr nicht ein.

In eine ausgeführte Phänomenologie des Räumlichen gehörte auch eine Untersuchung der Lokaldaten (die der Nativismus in psychologischer Einstellung annimmt), welche die immanente Ordnung des »Gesichtsempfindungsfeldes« ausmachen, und dieses selbst. Sie verhalten sich zu den erscheinenden objektiven Orten wie die Qualitätsdaten zu den erscheinenden objektiven Qualitäten. Spricht man dort von Lokalzeichen, so müßte man hier von Qualitätszeichen sprechen. Das empfundene Rot ist ein phänomenologisches Datum, das von einer gewissen Auffassungsfunktion beseelt eine objektive Qualität darstellt; es ist nicht selbst eine Qualität. Eine Qualität im eigentlichen Sinne, d. h. eine Beschaffenheit des erscheinenden Dinges, ist nicht das empfundene, sondern das wahrgenommene Rot. Das empfundene Rot heißt nur äquivok Rot, denn Rot ist Name einer realen Qualität. Spricht man mit Beziehung auf gewisse phänomenologische Vorkommnisse von einer »Deckung« des einen und anderen, so ist doch zu beachten, daß das empfundene Rot erst durch die Auffassung den Wert eines dingliche Qualität darstellenden Momentes erhält, an sich betrachtet aber nichts davon in sich birgt, und daß die »Deckung« des Darstellenden und Dargestellten keineswegs Deckung eines Identitätsbewußtseins ist, dessen Korrelat »ein und dasselbe« heißt.

Nennen wir empfunden ein phänomenologisches Datum, das durch Auffassung als leibhaft gegeben ein Objektives bewußt macht, das dann objektiv wahrgenommen heißt, so haben wir in gleichem Sinne auch ein »empfundenes« Zeitliches und ein wahrgenommenes Zeitliches zu unterscheiden.[1]) Das letztere bedeutet die objektive Zeit. Das erstere aber ist nicht selbst objektive Zeit (oder Stelle in der objektiven Zeit), sondern das phänomenologische Datum, durch dessen empirische Apperzeption die Beziehung auf objektive Zeit sich konstituiert. Temporaldaten, wenn man will: Temporalzeichen, sind nicht tempora selbst. Die objektive Zeit gehört in den Zusammenhang der Erfahrungsgegenständlichkeit. Die »empfundenen« Temporaldaten sind nicht bloß empfunden, sie sind auch mit Auf-

1) Empfunden wäre dann also Anzeige eines Relationsbegriffes, der in sich nichts darüber besagen würde, ob das Empfundene sensuell, ja ob es überhaupt immanent ist im Sinne von Sensuellem, m. a. W. es bliebe offen, ob das Empfundene selbst schon konstituiert ist, und vielleicht ganz anders als das Sensuelle. – Aber dieser ganze Unterschied bleibt am besten beiseite; nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt—Auffassung.



faſſungscharakteren behaftet, und zu dieſen wiederum gehören gewiſſe Forderungen und Berechtigungen, die auf Grund der empfundenen Daten erſcheinenden Zeiten und Zeitverhältniſſe aneinander zu meſſen, ſo und ſo in objektive Ordnungen zu bringen, ſo und ſo ſcheinbar in wirkliche Ordnungen zu ſondern. Was ſich da als objektiv gültiges Sein konſtituiert, iſt ſchließlich die eine unendliche objektive Zeit, in welcher alle Dinge und Ereigniſſe, Körper mit ihren phyſiſchen Beſchaffenheiten, Seelen mit ihren ſeeliſchen Zuſtänden ihre beſtimmten Zeitſtellen haben, die durch Chronometer beſtimmbar ſind.

Es mag ſein – hier haben wir darüber nicht zu urteilen – daß dieſe objektiven Beſtimmungen letztlich ihren Anhalt beſitzen an Konſtatierungen von Unterſchieden und Verhältniſſen der Temporaldaten oder in unmittelbarer Adäquation an dieſe Temporaldaten ſelbſt. Aber ohne weiteres iſt z. B. empfundenes »Zugleich« nicht objektive Gleichzeitigkeit, empfundene Gleichheit von phänomenologiſch-temporalen Abſtänden nicht objektive Gleichheit von Zeitabſtänden uſw., das empfundene abſolute Zeitdatum nicht ohne weiteres Erlebtſein objektiver Zeit (auch für das abſolute Datum des Jetzt gilt das). Erfaſſen und zwar evident Erfaſſen eines Inhalts, ſo wie er erlebt iſt, das heißt noch nicht, eine Objektivität im empiriſchen Sinne erfaſſen, eine objektive Wirklichkeit in dem Sinne, in welchem von objektiven Dingen, Ereigniſſen, Verhältniſſen, von objektiver Raumlage und Zeitlage, von objektiv wirklicher Raumgeſtalt und Zeitgeſtalt uſw. die Rede iſt.

Blicken wir auf ein Stück Kreide hin; wir ſchließen und öffnen die Augen. Dann haben wir zwei Wahrnehmungen. Wir ſagen dabei: wir ſehen dieſelbe Kreide zweimal. Wir haben dabei zeitlich getrennte Inhalte, wir erſchauen auch ein phänomenologiſches zeitliches Auseinander, eine Trennung, aber am Gegenſtand iſt keine Trennung, er iſt derſelbe: im Gegenſtand Dauer, im Phänomen Wechſel. So können wir auch ſubjektiv ein zeitliches Nacheinander empfinden, wo objektiv eine Koexiſtenz feſtzuſtellen iſt. Der erlebte Inhalt wird »objektiviert«, und nun iſt das Objekt aus dem Material der erlebten Inhalte in der Weiſe der Auffaſſung konſtituiert. Der Gegenſtand iſt aber nicht bloß die Summe oder Komplexion dieſer »Inhalte«, die in ihn garnicht eingehen, er iſt mehr als Inhalt und anderes. Die Objektivität gehört zur »Erfahrung« und zwar zur Einheit der Erfahrung, zum erfahrungsgeſetzlichen Zuſammenhang der Natur. Phänomenologiſch geſprochen: die Objektivität konſtituiert ſich eben nicht in den »primären« Inhalten, ſondern in den



Auffassungscharakteren und in den zu dem Wesen dieser Charaktere gehörigen Gesetzmäßigkeiten. Das voll zu durchschauen und zum klaren Verständnis zu bringen, ist eben Erkenntnisphänomenologie.

§ 2. Die Frage nach dem »Ursprung der Zeit«.

Wir verstehen nach diesen Reflexionen auch den Unterschied der phänomenologischen (bzw. erkenntnistheoretischen) Ursprungsfrage von der psychologischen hinsichtlich aller für Erfahrung konstitutiven Begriffe, und so auch hinsichtlich des Zeitbegriffs. *Die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung* (die zugleich die Frage nach dem *Wesen der Erfahrung* ist) erfordert den Rückgang zu den phänomenologischen Daten, aus denen das Erfahrene phänomenologisch besteht. Sofern das Erfahren durch den Gegensatz zwischen »uneigentlich« und »eigentlich« gespalten wird und die eigentliche Erfahrung, die intuitive und letztlich adäquate, das Richtmaß der Erfahrungsbewertung hergibt, bedarf es besonders der Phänomenologie der »eigentlichen« Erfahrung.

Demgemäß führt auch die Frage nach dem Wesen der Zeit zurück auf die Frage nach dem *»Ursprung« der Zeit*. Diese *Ursprungsfrage* ist aber auf die *primitiven* Gestaltungen des Zeitbewußtseins gerichtet, in denen die primitiven Differenzen des Zeitlichen sich intuitiv und eigentlich als die originären Quellen aller auf Zeit bezüglichen Evidenzen konstituieren. Diese Ursprungsfrage darf nicht verwechselt werden mit *der Frage nach dem psychologischen Ursprung*, der Streitfrage des *Empirismus und Nativismus*. Bei der letzteren ist gefragt nach dem *ursprünglichen Empfindungsmaterial, aus dem die objektive Raum- und Zeitanschauung* im menschlichen Individuum und sogar in der Gattung entsteht. Uns ist die Frage nach der empirischen Genesis gleichgültig, uns interessieren die Erlebnisse nach ihrem gegenständlichen Sinn und ihrem deskriptiven Gehalt. Die psychologische Apperzeption, welche die Erlebnisse als psychische Zustände von empirischen Personen, *psychophysischen Subjekten*, auffaßt und zwischen ihnen sei es rein psychische, sei es psychophysische Zusammenhänge aufdeckt und das Werden, Sichgestalten und Umgestalten der psychischen Erlebnisse *naturgesetzlich* verfolgt, diese psychologische Apperzeption ist eine ganz andere als die *phänomenologische*. Die Erlebnisse werden von uns keiner Wirklichkeit eingeordnet. Mit der Wirklichkeit haben wir es nur zu tun, insofern sie gemeinte, vorgestellte, ange-

schaute, begrifflich gedachte ist. Bezüglich des Zeitproblems heißt das: die Zeiterlebnisse interessieren uns. Daß sie selbst objektiv zeitlich bestimmt sind, daß sie in die Welt der Dinge und psychischen Subjekte hineingehören und darin ihre Stelle, ihre Wirksamkeit, ihr empirisches Sein und Entstehen haben, das geht uns nichts an, davon wissen wir nichts. Dagegen interessiert uns, daß in diesen Erlebnissen »objektiv zeitliche« Daten gemeint sind. Es gehört zum Bereich der Phänomenologie eben diese Beschreibung, daß die betreffenden Akte dieses oder jenes »Objektive« meinen, genauer die Aufweisung der apriorischen Wahrheiten, die zu den konstitutiven Momenten der Objektivität gehören. Das Apriori der Zeit suchen wir zur Klarheit zu bringen, indem wir das Zeitbewußtsein durchforschen, seine wesentliche Konstitution zutage fördern und die evtl. der Zeit spezifisch zugehörigen Auffassungsinhalte und Aktcharaktere herausstellen, zu welchen die apriorischen Zeitcharaktere essentiell gehören. Natürlich meine ich hierbei Gesetze dieser selbstverständlichen Art: daß die feste zeitliche Ordnung eine zweidimensionale unendliche Reihe ist, daß zwei verschiedene Zeiten nie zugleich sein können, daß ihr Verhältnis ein ungleichseitiges ist, daß Transitivität besteht, daß zu jeder Zeit eine frühere und eine spätere gehört usw. — Soviel zur allgemeinen Einleitung.

Erster Abschnitt.

Brentanos Lehre vom Ursprung der Zeit.

§ 3. Die ursprünglichen Assoziationen.

Wir wollen nun versuchen, durch Anknüpfung an Brentanos Lehre vom Ursprung der Zeit einen Zugang zu den aufgeworfenen Problemen zu gewinnen. Brentano glaubt die Lösung gefunden zu haben in den ursprünglichen Assoziationen, in der »Entstehung der unmittelbaren Gedächtnisvorstellungen, die sich nach einem ausnahmslosen Gesetz an die jeweiligen Wahrnehmungsvorstellungen ohne jede Vermittlung anschließen«. Wenn wir etwas sehen, hören oder überhaupt wahrnehmen, so geschieht es regelmäßig, daß das Wahrgenommene eine Zeitlang gegenwärtig bleibt, aber nicht ohne sich zu modifizieren. Abgesehen von anderen Veränderungen, wie der Intensität und Fülle, die bald in geringerem, bald in merklicherem Grade eintreten, ist stets noch eine andere und besonders eigentümliche zu konstatieren: daß nämlich das solcher Art im Bewußtsein Verbleibende uns als ein mehr oder minder Vergangenes, als ein gleichsam zeitlich Zurückgeschobenes erscheint. Wenn z. B. eine



Melodie erklingt, so verschwindet der einzelne Ton nicht völlig mit dem Aufhören des Reizes bzw. der durch ihn erregten Nervenbewegung. Wenn der neue Ton erklingt, ist der vorangegangene nicht spurlos verschwunden, sonst wären wir ja auch unfähig, die Verhältnisse aufeinanderfolgender Töne zu bemerken, wir hätten in jedem Augenblick einen Ton, evtl. in der Zwischenzeit zwischen dem Anschlag zweier Töne eine leere Phase, niemals aber die Vorstellung einer Melodie. Andererseits hat es mit dem Verbleiben der Tonvorstellungen im Bewußtsein nicht sein Bewenden. Würden sie unmodifiziert bleiben, dann hätten wir statt einer Melodie einen Akkord gleichzeitiger Töne oder vielmehr ein disharmonisches Tongewirr, wie wir es erhalten, wenn wir alle Töne, soweit sie bereits erklungen sind, gleichzeitig anschlagen. Erst dadurch, daß jene eigentümliche Modifikation eintritt, daß jede Tonempfindung, nachdem der erzeugende Reiz verschwunden ist, aus sich selbst heraus eine ähnliche und mit einer Zeitbestimmtheit versehene Vorstellung erweckt, und daß diese zeitliche Bestimmtheit sich fortgesetzt ändert, kann es zur Vorstellung einer Melodie kommen, in welcher die einzelnen Töne ihre bestimmten Plätze und ihre bestimmten Zeitmaße haben.

Es ist also ein allgemeines Gesetz, daß an jede gegebene Vorstellung sich von Natur aus eine kontinuierliche Reihe von Vorstellungen anknüpft, wovon jede den Inhalt der vorhergehenden reproduziert, aber so, daß sie der neuen stets das Moment der Vergangenheit anheftet.

So erweist sich hier die Phantasie in eigentümlicher Weise als produktiv. Es liegt hier der einzige Fall vor, wo sie in Wahrheit ein neues Moment der Vorstellungen schafft, nämlich das Zeitmoment. So haben wir auf dem Gebiet der Phantasie den Ursprung der Zeitvorstellungen entdeckt. Die Psychologen bis auf Brentano haben sich vergeblich bemüht, die eigentliche Quelle dieser Vorstellung aufzufinden. Es lag dies an einer allerdings nahe liegenden Vermischung von subjektiver und objektiver Zeit, welche die psychologischen Forscher beirrte und sie das eigentliche Problem, das hier vorlag, garnicht sehen ließ. Viele meinen, die Frage nach dem Ursprung des Zeitbegriffs sei nicht anders zu beantworten als die nach dem Ursprung unserer Begriffe von Farben, Tönen usw. So wie wir eine Farbe empfinden, so empfinden wir auch die Dauer der Farbe; wie Qualität und Intensität, so sei auch zeitliche Dauer ein immanentes Moment der Empfindung. Der äußere Reiz errege durch die Form der physischen Prozesse die Qualität, durch ihre



lebendige Kraft die Intensität und durch seine Fortdauer die subjektiv empfundene Dauer. Aber das ist ein handgreiflicher Irrtum. Damit, daß der Reiz dauert, ist noch nicht gesagt, daß die Empfindung als dauernd empfunden wird, sondern nur, daß auch die Empfindung dauert. Dauer der Empfindung und Empfindung der Dauer ist zweierlei. Und ebenso steht es mit der Sukzession. Sukzession von Empfindungen und Empfindung der Sukzession ist nicht dasselbe.

Genau denselben Einwand müssen wir natürlich denjenigen machen, welche die Vorstellung der Dauer und Sukzession auf die Tatsache der Dauer und Sukzession der psychischen Akte zurückführen wollen. Indessen führen wir die Überlegung speziell für Empfindungen durch.

Es wäre nun denkbar, daß unsere Empfindungen dauerten oder aufeinander folgten, ohne daß wir doch das Geringste davon wüßten, weil unsere Vorstellungen nicht das mindeste von zeitlicher Bestimmtheit an sich trügen. Betrachten wir z. B. den Fall einer Sukzession und nehmen wir an, die Empfindungen verschwänden mit den verursachenden Reizen, dann hätten wir eine Sukzession von Empfindungen ohne eine Ahnung von einem zeitlichen Verlauf. Mit dem Auftauchen der neuen Empfindung hätten wir ja keine Erinnerung mehr an das Gewesensein der früheren; wir hätten in jedem Moment nur Bewußtsein von der eben erzeugten Empfindung und nichts weiter. Aber auch ein Fortdauern der bereits erzeugten Empfindungen würde uns noch nicht zur Vorstellung der Sukzession verhelfen. Würden im Falle einer Sukzession von Tönen die früheren, so wie sie waren, sich forterhalten, während zugleich neue und neue erklingen, dann hätten wir gleichzeitig eine Summe von Tönen, aber keine Sukzession von Tönen in unserer Vorstellung. Gegenüber dem Fall, daß alle diese Töne zugleich erklängen, bestände kein Unterschied. Oder ein anderes Beispiel: würde im Fall einer Bewegung der bewegte Körper in seiner jeweiligen Lage unverändert im Bewußtsein festgehalten, dann erschiene uns der durchlaufene Raum kontinuierlich erfüllt, aber wir hätten nicht die Vorstellung einer Bewegung. Erst dadurch kommt es zur Vorstellung der Sukzession, daß die frühere Empfindung nicht unverändert im Bewußtsein verharrt, sondern sich in der beschriebenen Weise eigentümlich modifiziert und zwar von Moment zu Moment fortgesetzt modifiziert. Sie erhält beim Übergang in die Phantasie den sich stetig verändernden zeitlichen Charakter, von Moment zu Moment erscheint so der Inhalt mehr und mehr zurückgeschoben. Diese Modifikation ist



aber nicht mehr Sache der Empfindung, sie wird nicht durch den Reiz bewirkt. Der Reiz erzeugt den gegenwärtigen Empfindungsinhalt. Verschwindet der Reiz, so verschwindet auch die Empfindung. Aber die Empfindung wird nun selbst schöpferisch: sie erzeugt sich eine inhaltlich gleiche oder nahezu gleiche und durch den zeitlichen Charakter bereicherte Phantasievorstellung. Diese Vorstellung weckt wieder eine sich stetig an sie angliedernde neue usf. Diese stetige Anknüpfung einer zeitlich modifizierten Vorstellung an die gegebene nennt Brentano »ursprüngliche Assoziation«. In der Konsequenz seiner Theorie kommt Brentano dazu, die Wahrnehmung von Sukzession und Veränderung zu leugnen. Wir glauben eine Melodie zu hören, also auch eben Vergangenes noch zu hören, indessen ist dies nur Schein, der von der Lebhaftigkeit der ursprünglichen Assoziation herrührt.

§ 4. Die Gewinnung der Zukunft und die unendliche Zeit.

Die Zeitanschauung, die durch ursprüngliche Assoziation entsteht, ist noch keine Anschauung von der unendlichen Zeit. Sie erfährt eine weitere Ausgestaltung und zwar nicht nur hinsichtlich der Vergangenheit, sie erhält einen ganz neuen Zweig durch die Hinzufügung der Zukunft. Auf die Erscheinung des Momentangedächtnisses gestützt, bildet die Phantasie die Vorstellungen der Zukunft in einem Prozeß, der demjenigen ähnlich ist, durch den wir unter Umständen zu Vorstellungen gewisser neuer Arten von Farben und Tönen gelangen, indem wir den bekannten Verhältnissen und Formen folgen. In der Phantasie können wir eine Melodie, die wir in einer bestimmten Tonart, auf Grund ganz bestimmter Tonspezies gehört haben, auf andere Lagen übertragen. Dabei kann es ganz wohl sein, daß wir, von bekannten Tönen ausgehend, zu Tönen kämen, die wir noch gar nicht gehört haben. So ähnlich bildet die Phantasie aus der Vergangenheit die Vorstellung der Zukunft, nämlich in der Erwartung. Es ist eben eine irrige Ansicht, daß die Phantasie nichts Neues zu bieten vermöge, daß sie sich in Wiederholung derjenigen Momente erschöpfe, die bereits in Wahrnehmungen gegeben waren. Was endlich die volle Zeitvorstellung, die Vorstellung der unendlichen Zeit anlangt, so ist sie ein Gebilde des begrifflichen Vorstellens ganz so wie die unendliche Zahlenreihe, der unendliche Raum usw.

§ 5. Die Abwandlung der Vorstellungen durch die Zeitcharaktere.

Noch eine besonders wichtige Eigentümlichkeit muß man nach Brentano innerhalb der Zeitvorstellung beachten. Die Zeitspezies der Vergangenheit und Zukunft haben das Eigentümliche, daß sie die Elemente der sinnlichen Vorstellung, mit denen sie sich verbinden, nicht so wie dies sonstige hinzutretende Modi tun, determinieren, sondern alterieren. Ein lauterer Ton c ist doch ein Ton c, ein weicherer Ton c desgleichen; dagegen ist ein gewesener Ton c kein Ton c, ein gewesenes Rot kein Rot. Die zeitlichen Bestimmungen determinieren nicht, sie alterieren wesentlich, ganz ähnlich wie die Bestimmungen »vorgestellt«, »gewünscht« und dgl. es tun. Ein vorgestellter, ein möglicher Taler ist kein Taler. Nur die Bestimmung »jetzt« macht eine Ausnahme. Das jetzt seiende A ist ja ein wirkliches A. Die Gegenwart alteriert nicht, aber sie determiniert andererseits auch nicht. Füge ich zur Vorstellung eines Menschen hinzu das Jetzt, so gewinnt der Mensch dadurch kein neues Merkmal, bzw. es wird an ihm kein Merkmal bezeichnet. In der Wahrnehmung kommt dadurch, daß sie etwas als Jetziges vorstellt, zu der Qualität, Intensität und örtlichen Bestimmtheit nichts hinzu. Die modifizierenden Zeitprädikate sind nach Brentano irreale, real ist nur die Bestimmung des Jetzt. Dabei ist das Merkwürdige, daß die irrealen Zeitbestimmungen zu einer kontinuierlichen Reihe gehören können mit einer einzigen wirklich realen Bestimmtheit, an die sie sich in infinitesimalen Differenzen anschließen. Das reale Jetzt wird nun immer wieder irreal. Fragt man, wie das Reale durch Hinzutreten der modifizierenden Zeitbestimmungen zum Irrealen werden könne, so läßt sich keine andere Antwort geben als die: daß an jedes Entstehen und Vergehen, das in der Gegenwart statthat, zeitliche Bestimmungen jeglicher Art in gewisser Weise als notwendige Folge geknüpft sind. Denn alles, was ist, das wird, wie völlig evident und selbstverständlich ist, in Folge davon, daß es ist gewesen sein, und es ist in Folge davon, daß es ist, ein zukünftig Gewesenes.

§ 6. Kritik.

Gehen wir nun zur Kritik der dargestellten Theorie über, so müssen wir zunächst fragen: was leistet sie und was will sie leisten? Offenbar bewegt sie sich nicht auf dem Boden, den wir als notwendig für eine phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins erkannten: sie arbeitet mit transzendenten Voraussetzungen, mit existierenden Zeitobjekten, die »Reize« ausüben und in uns Empfin-

dungen »bewirken« und dgl. Sie gibt sich also als eine Theorie vom psychologischen Ursprung der Zeitvorstellung. Zugleich aber enthält sie Stücke einer erkenntnistheoretischen Erwägung über Bedingungen der Möglichkeit eines Bewußtseins von objektiver Zeitlichkeit, das selbst als Zeitlichkeit erscheint und soll erscheinen können. Dazu kommen die Auseinandersetzungen über die Eigentümlichkeiten der Zeitprädikate, die zu psychologischen und phänomenologischen Prädikaten in Beziehung stehen müssen, Beziehungen, die aber nicht weiter verfolgt sind.

Brentano spricht von einem Gesetz ursprünglicher Assoziation, wonach sich an jeweilige Wahrnehmungen Vorstellungen eines momentanen Gedächtnisses anschließen. Gemeint ist damit offenbar ein psychologisches Gesetz der Neubildung von psychischen Erlebnissen auf Grund gegebener psychischer Erlebnisse. Diese Erlebnisse sind psychische, sie sind objektiviert, sie haben selbst ihre Zeit, und von ihrem Werden und Hervorgebrachtwerden ist die Rede. Dergleichen gehört ins Gebiet der Psychologie und interessiert uns hier nicht. Jedoch steckt ein phänomenologischer Kern in diesen Betrachtungen, und an den allein wollen sich die folgenden Ausführungen halten. Dauer, Sukzession, Veränderungen erscheinen. Was liegt in diesem Erscheinen? In einer Sukzession z. B. erscheint ein »Jetzt« und in Einheit damit ein »Vergangen«. Die Einheit des Gegenwärtiges und Vergangenes umspannenden Bewußtseins ist ein phänomenologisches Datum. Es ist nun die Frage, ob wirklich, wie Brentano es behauptet, das Vergangene in diesem Bewußtsein in der Weise der Phantasie erscheint.

Wo Brentano von der Gewinnung der Zukunft spricht, scheidet er zwischen originärer Zeitanschauung, die nach ihm das Geschöpf der ursprünglichen Assoziation ist, und erweiterter Zeitanschauung, die auch der Phantasie[1]) entspringt, aber nicht der ursprünglichen Assoziation. Wir können auch sagen: der Zeitanschauung steht gegenüber die uneigentliche Zeitvorstellung, die Vorstellung der unendlichen Zeit, der Zeiten und Zeitverhältnisse, die nicht anschaulich realisiert sind. Es ist nun höchst auffallend, daß Brentano den sich hier aufdrängenden Unterschied von Zeitwahrnehmung und Zeitphantasie, den er unmöglich übersehen haben kann, in seiner Theorie der Zeitanschauung garnicht berücksichtigt. Mag er auch die Rede von Wahrnehmung eines Zeitlichen (mit Ausnahme des Jetztpunktes

1) »Phantasie« umspannt hier immer alle vergegenwärtigenden Akte, ist nicht im Gegensatz zu setzenden Akten gebraucht.



als der Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft) ablehnen: der Unterschied, welcher der Rede vom Wahrnehmen einer Sukzession und vom Sicherinnern einer dereinst wahrgenommenen Sukzession (oder auch der bloßen Phantasie einer solchen) zugrunde liegt, läßt sich doch nicht wegleugnen und muß irgendwie aufgeklärt werden. Ist schon die originäre Zeitanschauung ein Geschöpf der Phantasie, was unterscheidet dann diese Phantasie von Zeitlichem von derjenigen, in welcher ein vergangenes Zeitliches bewußt ist, ein solches also, das nicht in die Sphäre der ursprünglichen Assoziation gehört, nicht in einem Bewußtsein zusammengeschlossen ist mit der Momentanwahrnehmung, sondern es dereinst mit einer vergangenen Wahrnehmung war? Bedeutet die Vergegenwärtigung der gestern erlebten Sukzession eine Vergegenwärtigung des gestern originär erlebten Zeitfeldes und stellt sich dieses selbst schon als ein Kontinuum von ursprünglich assoziierten Phantasien dar, so hätten wir es jetzt mit Phantasien zu tun. Wir stoßen hier auf ungelöste Schwierigkeiten der Brentanoschen Theorie, die die Richtigkeit seiner Analyse des originären Zeitbewußtseins in Frage stellen.[1]) Daß er der Schwierigkeiten nicht Herr werden konnte, liegt außer an dem angegebenen noch an anderen Mängeln.

Brentano scheidet nicht zwischen Akt und Inhalt bzw. zwischen Akt, Auffassungsinhalt und aufgefaßtem Gegenstand. Wir müssen uns aber klar werden, auf wessen Rechnung das Zeitmoment zu setzen ist. Wenn die ursprüngliche Assoziation eine stetige Folge von Vorstellungen an die jeweilige Wahrnehmung anschließt und dadurch das Zeitmoment erzeugt wird, so müssen wir fragen: was ist das für ein Moment? Gehört es zum Aktcharakter als eine wesentlich ihm eigene Differenz oder zu den Auffassungsinhalten, etwa den sinnlichen Inhalten, wenn wir z. B. Farben, Töne in ihrem zeitlichen Sein betrachten? Nach Brentanos Lehre, daß das Vorstellen als solches keine Differenzierungen zulasse, daß es zwischen den Vorstellungen als solchen, abgesehen von ihren primären Inhalten, keine Unterschiede gäbe, bliebe nur übrig, daß sich den primären Inhalten der Wahrnehmung kontinuierlich Phantasmen und wieder Phantasmen anschließen, qualitativ gleichen, nur etwa nach Intensität und Fülle abnehmenden Inhalts. Parallel damit fügt die Phantasie ein neues Moment hinzu, das zeitliche. Diese Ausführungen sind in verschiedener Hinsicht unbefriedigend. Zeitcharaktere, Sukzession und Dauer finden wir nicht bloß an den primären Inhalten vor,

1) Die entsprechenden positiven Ausführungen vgl. § 19, S. 404 ff.



sondern auch an den aufgefaßten Objekten und den auffassenden Akten. Eine Zeitanalyse, die sich auf eine Schicht beschränkt, ist nicht zureichend, sie muß vielmehr allen Schichten der Konstitution folgen.

Sehen wir aber von allen transzendierenden Deutungen ab und versuchen wir für die immanenten Inhalte die Auffassung durchzuführen, daß die zeitliche Modifikation durch das Hinzutreten eines mit dem sonstigen Inhaltsablauf, mit Qualität, Intensität usw. sich verflechtenden Moments, genannt Zeitmoment, zu verstehen sei. Ein erlebter Ton A sei jetzt eben erklungen, er sei durch ursprüngliche Assoziation erneuert und seinem Inhalt nach kontinuierlich festgehalten. Das hieße aber: A ist (allenfalls bis auf Intensitätsschwächungen) gar nicht vergangen, sondern gegenwärtig geblieben. Der ganze Unterschied bestände darin, daß die Assoziation auch schöpferisch sein soll und ein neues Moment, genannt »vergangen«, hinzusetzt. Dieses Moment stuft sich ab, ändert sich kontinuierlich, und je nachdem ist A mehr oder minder vergangen. Es müßte also die Vergangenheit, soweit sie in die Sphäre der originären Zeitanschauung fällt, zugleich Gegenwart sein. Das Zeitmoment »vergangen« müßte in demselben Sinne ein gegenwärtiges Erlebnismoment sein wie das Moment Röte, das wir aktuell erleben — was doch ein offenbarer Widersinn ist.

Man wird vielleicht einwenden, A selbst sei vergangen, im Bewußtsein aber sei vermöge der ursprünglichen Assoziation ein neuer Inhalt A mit dem Charakter des »vergangen«. Indessen, wenn ein gleicher Inhalt A immerfort im Bewußtsein ist, sei es auch mit einem neuen Moment, dann ist eben A nicht vergangen, sondern gegenwärtig; somit ist es jetzt gegenwärtig und immerfort gegenwärtig und dies mitsamt dem neuen Moment »vergangen«, vergangen und gegenwärtig in eins. — Aber woher wissen wir denn, daß ein A früher gewesen, schon vor dem Dasein dieses gegenwärtigen gewesen ist? Woher haben wir die Idee der Vergangenheit? Das Gegenwärtigsein eines A im Bewußtsein, durch Anknüpfung eines neuen Moments, mögen wir es auch Moment des Vergangen nennen, vermag nicht das transzendierende Bewußtsein zu erklären: es sei A vergangen. Es vermag nicht die entfernteste Vorstellung davon zu geben, daß das, was ich jetzt als A im Bewußtsein habe mit seinem neuen Charakter, identisch sei mit etwas, was jetzt nicht im Bewußtsein ist, vielmehr gewesen ist. — Was sind denn die jetzt erlebten Momente der ursprünglichen Assoziation? Sind sie etwa selbst Zeiten? Dann kommen wir auf den Widerspruch: all diese Momente sind jetzt da, sind im selben Gegenstandsbewußtsein beschlossen, sie



sind also gleichzeitig. Und doch schließt das Nacheinander der Zeit das Zugleich aus. Sind sie etwa nicht die zeitlichen Momente selbst, sondern vielmehr Temporalzeichen? Aber damit haben wir zunächst nur ein neues Wort, das Bewußtsein der Zeit ist noch nicht analysiert, es ist noch nicht klar gemacht, wie Bewußtsein von einer Vergangenheit sich auf Grund solcher Zeichen konstituiert, in welchem Sinn, in welcher Art, durch welche Auffassungen diese erlebten Momente anders fungieren als die Qualitätsmomente und so fungieren, daß eben Beziehung des Bewußtseins, das ein Jetzt sein soll, auf ein Nicht-Jetzt zustande kommt.

Sehr bedenklich ist auch der Versuch, das Vergangene als ein Nichtreelles, Nichtexistierendes hinzustellen. Ein hinzutretendes psychisches Moment kann doch nicht Irrealität machen, nicht gegenwärtige Existenz fortschaffen. In der Tat ist der ganze Bereich der ursprünglichen Assoziationen ein gegenwärtiges und reelles Erlebnis. Zu diesem Bereich gehört die ganze Reihe der durch ursprüngliche Assoziation erzeugten originären Zeitmomente mitsamt den übrigen Momenten, die dem zeitlichen Gegenstand zugehören.

Wir sehen also, daß eine Analyse des Zeitbewußtseins unbrauchbar ist, welche die intuitive Zeitstrecke bloß verständlich machen will durch kontinuierlich abgestufte neue Momente, die sich irgendwie denjenigen Inhaltsmomenten anstücken oder einschmelzen, die das zeitlich lokalisierte Gegenständliche konstituieren. Kurz gesagt: die Zeitform ist weder selbst Zeitinhalt, noch ist sie ein Komplex neuer, an den Zeitinhalt sich irgendwie anschließender Inhalte. Wenn nun Brentano auch nicht in den Irrtum verfallen ist, in der Weise des Sensualismus alles auf bloße primäre Inhalte zu reduzieren, wenn er sogar als der Erste die radikale Scheidung in primäre Inhalte und Aktcharaktere erkannt hat, so zeigt seine Zeittheorie, daß er doch gerade auf die für sie entscheidenden Aktcharaktere nicht Rücksicht genommen hat. Die Frage, wie Zeitbewußtsein möglich und zu verstehen ist, bleibt ungelöst.

Zweiter Abschnitt.

Analyse des Zeitbewußtseins.

§ 7. Deutung der Erfassung von Zeitobjekten als Momentanerfassung und als dauernder Akt.

In Brentanos Lehre wirkt als treibendes Motiv ein Gedanke, der von Herbart herstammt, von Lotze aufgenommen wurde und in der ganzen Folgezeit eine große Rolle spielte: der Gedanke näm-

lich, es sei für die Erfassung einer Folge von Vorstellungen (a u. b z. B.) nötig, daß diese die durchaus gleichzeitigen Objekte eines beziehenden Wissens sind, welches völlig unteilbar sie in einem einzigen und einigen Akte zusammenfaßt. Alle Vorstellungen eines Weges, eines Übergangs, einer Entfernung, kurz alle, welche eine Vergleichung mehrerer Elemente enthalten und das Verhältnis zwischen ihnen ausdrücken, können nur als Erzeugnisse eines zeitlich zusammenfassenden Wissens gedacht werden. Sie würden alle unmöglich sein, wenn das Vorstellen selbst ganz in zeitlicher Sukzession aufginge. Es erscheint dieser Auffassung als eine evidente und ganz unausweichliche Annahme, daß die Anschauung einer Zeitstrecke in einem Jetzt, in einem Zeitpunkt, statthabe. Es erscheint überhaupt als Selbstverständlichkeit, daß ein jedes Bewußtsein, das auf irgendein Ganzes, auf irgendeine Vielheit unterscheidbarer Momente geht (also jedes Relations- und Komplexionsbewußtsein) in einem unteilbaren Zeitpunkt seinen Gegenstand umspannt; wo immer ein Bewußtsein auf ein Ganzes gerichtet ist, dessen Teile sukzessiv sind, kann es ein anschauliches Bewußtsein dieses Ganzen nur sein, wenn die Teile in Form von Repräsentanten zur Einheit der Momentanschauung zusammentreten. Gegen dieses »Dogma von der Momentaneität eines Bewußtseinsganzen« (wie er es nennt) hat W. Stern Einspruch erhoben.[1]) Es gäbe Fälle, in denen die einheitliche Auffassung auf Grund eines zeitlich ausgedehnten Bewußtseinsinhaltes zustande käme, sich über eine Zeitstrecke (die sogenannte »Präsenzzeit«) ausdehne. So kann z. B. eine diskrete Sukzession unbeschadet der Ungleichzeitigkeit der Glieder durch ein Bewußtseinsband, durch einen einheitlichen Auffassungsakt zusammengehalten sein. Daß mehrere aufeinanderfolgende Töne eine Melodie ergeben, ist nur dadurch möglich, daß die Aufeinanderfolge psychischer Vorgänge sich »ohne weiteres« zu einem Gesamtgebilde vereinige. Sie sind im Bewußtsein nacheinander, aber sie fallen innerhalb eines und desselben Gesamtaktes. Wir haben nicht etwa die Töne auf einmal, und wir hören die Melodie nicht vermöge des Umstandes, daß beim letzten Ton die früheren nachdauern, sondern die Töne bilden eine sukzessive Einheit mit einer gemeinsamen Wirkung, der Auffassungsform. Natürlich vollendet sich die letztere erst mit dem letzten Ton. Dementsprechend gibt es eine Wahrnehmung von zeitlich sukzedierenden Einheiten, ebenso wie von koexistierenden und sodann auch eine

1) »Psychische Präsenzzeit«, Zschr. f. Psychologie, Bd. XIII (1897) S. 325ff. Vgl. auch W. Stern, Psychologie der Veränderungsauffassung 1898.



direkte Auffaſſung von Identität, Gleichheit, Verſchiedenheit. »Es bedarf nicht der künſtlichen Annahme, daß die Vergleichung immer dadurch zuſtande komme, daß neben dem zweiten Ton das Erinnerungsbild des erſten beſtehe; vielmehr wird der ganze innerhalb der Präſenzzeit abrollende Bewußtſeinsinhalt gleichmäßig zur Grundlage der reſultierenden Gleichheits- und Verſchiedenheitsauffaſſung.«

Was in dieſen Ausführungen und der ganzen Diskuſſion, die ſich daran geknüpft hat, einer Klärung der ſtrittigen Probleme im Wege ſteht, iſt der Mangel an den durchaus notwendigen Unterſcheidungen, den wir ſchon bei Brentano feſtgeſtellt haben. Es bleibt einmal zu fragen: wie iſt die Auffaſſung von tranſzendenten Zeitobjekten zu verſtehen, die ſich über eine Dauer erſtrecken, ſie in kontinuierlicher Gleichheit (wie unveränderte Dinge) oder ſtändig wechſelnd (z. B. dingliche Vorgänge, Bewegung, Veränderung und dgl.) erfüllen? Objekte dieſer Art konſtituieren ſich in einer Mannigfaltigkeit immanenter Daten und Auffaſſungen, die ſelbſt als ein Nacheinander ablaufen. Iſt es möglich, dieſe nacheinander ablaufenden repräſentierenden Daten in einem Jetztmoment zu vereinen? Sodann erhebt ſich die ganz neue Frage: wie konſtituiert ſich neben den »Zeitobjekten«, den immanenten und tranſzendenten, die Zeit ſelbſt, die Dauer und Sukzeſſion der Objekte? Dieſe verſchiedenen Richtungen der Beſchreibung (die hier nur flüchtig angedeutet ſind und noch weiterer Differenzierung bedürfen) müſſen bei der Analyſe wohl im Auge behalten werden, obgleich alle dieſe Fragen eng zuſammengehören und nicht eine ohne die andere gelöſt werden kann. Es iſt ja evident, daß die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes ſelbſt Zeitlichkeit hat, daß Wahrnehmung der Dauer ſelbſt Dauer der Wahrnehmung vorausſetzt, daß die Wahrnehmung einer beliebigen Zeitgeſtalt ſelbſt ihre Zeitgeſtalt hat. Und ſehen wir von allen Tranſzendenzen ab, ſo verbleibt der Wahrnehmung nach allen ihren phänomenologiſchen Konſtituentien ihre phänomenologiſche Zeitlichkeit, die zu ihrem unaufhebbaren Weſen gehört. Da ſich objektive Zeitlichkeit jeweils phänomenologiſch konſtituiert und nur durch dieſe Konſtitution für uns als Objektivität und Moment einer Objektivität erſcheinungsmäßig da ſteht, ſo kann eine phänomenologiſche Zeitanalyſe die Konſtitution der Zeit nicht ohne Rückſicht auf die Konſtitution der Zeitobjekte aufklären. Unter *Zeitobjekten im ſpeziellen Sinn* verſtehen wir Objekte, die nicht nur Einheiten in der Zeit ſind, ſondern die Zeitextenſion auch in ſich enthalten. Wenn ein Ton erklingt, ſo kann meine objektivierende Auffaſſung ſich den Ton, welcher da dauert und erklingt, zum Gegenſtand machen und

doch nicht die Dauer des Tones oder den Ton in seiner Dauer. Dieser als solcher ist ein Zeitobjekt. Dasselbe gilt für eine Melodie, für jedwede Veränderung, aber auch jedes Verharren als solches betrachtet. Nehmen wir das Beispiel einer Melodie oder eines zusammenhängenden Stückes einer Melodie. Die Sache scheint zunächst sehr einfach: wir hören die Melodie, d. h. wir nehmen sie wahr, denn Hören ist ja Wahrnehmen. Indessen der erste Ton erklingt, kommt der zweite, dann der dritte usw. Müssen wir nicht sagen: wenn der zweite Ton erklingt, so höre ich ihn, aber ich höre den ersten nicht mehr usw.? Ich höre also in Wahrheit nicht die Melodie, sondern nur den einzelnen gegenwärtigen Ton. Daß das abgelaufene Stück der Melodie für mich gegenständlich ist, verdanke ich – so wird man geneigt sein zu sagen – der Erinnerung; und daß ich, bei dem jeweiligen Ton angekommen, nicht voraussetze, daß das alles sei, verdanke ich der vorblickenden Erwartung. Bei dieser Erklärung können wir uns aber nicht beruhigen, denn alles Gesagte überträgt sich auch auf den einzelnen Ton. Jeder Ton hat selbst eine zeitliche Extension, beim Anschlagen höre ich ihn als jetzt, beim Forttönen hat er aber ein immer neues Jetzt, und das jeweilig vorangehende wandelt sich in ein Vergangen. Also höre ich jeweils nur die aktuelle Phase des Tones, und die Objektität des ganzen dauernden Tones konstituiert sich in einem Aktkontinuum, das zu einem Teil Erinnerung, zu einem kleinsten, punktuellen Teil Wahrnehmung und zu einem weiteren Teil Erwartung ist. Das scheint auf Brentanos Lehre zurückzuführen. Hier muß nun eine tiefere Analyse einsetzen.

§ 8. Immanente Zeitobjekte und ihre Erscheinungsweisen.

Wir schalten jetzt alle transzendente Auffassung und Setzung aus und nehmen den Ton rein als hyletisches Datum. Er fängt an und hört auf, und seine ganze Dauereinheit, die Einheit des ganzen Vorgangs, in dem er anfängt und endet, »rückt« nach dem Enden in die immer fernere Vergangenheit. In diesem Zurücksinken »halte« ich ihn noch fest, habe ihn in einer »Retention«, und solange sie anhält, hat er seine eigene Zeitlichkeit, ist er derselbe, seine Dauer ist dieselbe. Ich kann die Aufmerksamkeit auf die Weise seines Gegebenseins richten. Er und die Dauer, die er erfüllt, sind in einer Kontinuität von »Weisen« bewußt, in einem »beständigen Flusse«; ein Punkt, eine Phase dieses Flusses, heißt »Bewußtsein vom anhebenden Ton«, und darin ist der erste Zeitpunkt der Dauer des Tones in der Weise des Jetzt bewußt. Der Ton ist gegeben, d. h. er ist als

jetzt bewußt; er ist aber als jetzt bewußt, »solange« irgendeine seiner Phasen als jetzt bewußt ist. Ist aber irgendeine Zeitphase (entsprechend einem Zeitpunkt der Tondauer) aktuelles Jetzt (ausgenommen die Anfangsphase), so ist eine Kontinuität von Phasen als »vorhin« bewußt, und die ganze Strecke der Zeitdauer vom Anfangspunkt bis zum Jetztpunkt ist bewußt als abgelaufene Dauer, die übrige Strecke der Dauer ist aber noch nicht bewußt. Am Endpunkt ist dieser selbst als Jetztpunkt bewußt und die ganze Dauer als abgelaufen (bzw. so ist es am Anfangspunkt der neuen Strecke der Zeit, die nicht mehr Tonstrecke ist). »Während« dieses ganzen Bewußtseinsflusses ist der eine und selbe Ton als dauernder bewußt, als jetzt dauernder. »Vorher« (falls er nicht etwa erwarteter war) ist er nicht bewußt. »Nachher« ist er »eine Zeitlang« in der »Retention« als gewesener »noch« bewußt, er kann festgehalten und im fixierenden Blick stehend bzw. bleibend sein. Die ganze Dauerstrecke des Tones oder »der« Ton in seiner Erstreckung steht dann als ein s. z. s. Totes, sich nicht mehr lebendig Erzeugendes da, ein von keinem Erzeugungspunkt des Jetzt beseeltes Gebilde, das aber stetig sich modifiziert und ins »Leer« zurücksinkt. Die Modifikation der ganzen Strecke ist dann eine analoge, wesentlich identische mit derjenigen, die während der Aktualitätsperiode das abgelaufene Stück der Dauer im Übergang des Bewußtseins zu immer neuen Erzeugungen erfährt.

Was wir hier beschrieben haben, ist die Weise, wie das immanent-zeitliche Objekt in einem beständigen Fluß »erscheint«, wie es »gegeben« ist. Diese Weise beschreiben, heißt nicht die erscheinende Zeitdauer selbst beschreiben. Denn es ist derselbe Ton mit der ihm zugehörigen Dauer, der zwar nicht beschrieben, aber in der Beschreibung vorausgesetzt wurde. Dieselbe Dauer ist jetzige, aktuell sich aufbauende Dauer und ist dann vergangene, »abgelaufene« Dauer, noch bewußte oder in der Wiedererinnerung »gleichsam« neu erzeugte Dauer. Derselbe Ton, der jetzt erklingt, ist es, von dem es im späteren Bewußtseinsfluß heißt, er sei gewesen, seine Dauer sei abgelaufen. Die Punkte der Zeitdauer entfernen sich für mein Bewußtsein analog wie sich die Punkte des ruhenden Gegenstandes im Raum für mein Bewußtsein entfernen, wenn »ich mich vom Gegenstand entferne«. Der Gegenstand behält seinen Ort, ebenso behält der Ton seine Zeit, jeder Zeitpunkt ist unverrückt, aber er entflieht in Bewußtseinsfernen, der Abstand vom erzeugenden Jetzt wird immer größer. Der Ton selbst ist derselbe, aber der Ton »in der Weise wie« erscheint als ein immer anderer.

§ 9. Das Bewußtsein von den Erscheinungen immanenter Objekte.

Genauer besehen können wir hier noch verschiedene Richtungen der Beschreibung unterscheiden: 1. Wir können evidente Aussagen über das immanente Objekt in sich selbst machen: daß es jetzt dauere, daß ein gewisser Teil der Dauer verflossen sei, daß die im Jetzt erfaßte Dauer des Tones (mit ihrem Toninhalt natürlich) stetig in das Vergangen zurücksinke und ein immer neuer Punkt der Dauer ins Jetzt trete oder jetzt sei; daß die abgelaufene Dauer sich vom aktuellen Jetztpunkt, der immerfort ein irgendwie erfüllter ist, entferne, in immer »fernere« Vergangenheit rücke und dgl. 2. Wir können aber auch von der Weise sprechen, in der alle solche Unterschiede des »Erscheinens« des immanenten Tones und seines Dauerinhalts »bewußt« sind. Wir sprechen hinsichtlich der in das aktuelle Jetzt hineinreichenden Tondauer von Wahrnehmung und sagen, der Ton, der dauernde, sei wahrgenommen, und jeweils sei von der Dauererstreckung des Tones nur der als Jetzt charakterisierte Punkt der Dauer voll eigentlich wahrgenommen. Von der abgelaufenen Strecke sagen wir, sie sei in Retentionen bewußt, und zwar seien die nicht scharf abzugrenzenden Teile der Dauer oder Phasen der Dauer, die dem aktuellen Jetztpunkt am nächsten liegen, mit absteigender Klarheit bewußt; die ferneren, weiter zurückliegenden Vergangenheitsphasen seien ganz unklar, leer bewußt. Und ebenso nach Ablauf der ganzen Dauer: je nach der Ferne vom aktuellen Jetzt hat das ihm noch Nächstliegende evtl. ein wenig Klarheit, das Ganze verschwindet ins Dunkel, in ein leeres retentionales Bewußtsein und verschwindet schließlich ganz (wenn man das behaupten darf), sobald die Retention aufhört[1]).

Dabei finden wir in der klaren Sphäre eine größere Deutlichkeit und Auseinandergehaltenheit (und zwar um so mehr, je näher sie dem aktuellen Jetzt liegt). Je weiter wir uns aber vom Jetzt entfernen, bekundet sich eine um so größere Verflossenheit und Zusammengerücktheit. Eine reflektive Versenkung in die Einheit eines gegliederten Vorgangs läßt uns beobachten, daß ein artikuliertes Stück des Vorgangs beim Zurücksinken in die Vergangenheit sich

1) Es liegt nahe, diese Erscheinungs- und Bewußtseinsweisen der Zeitobjekte in Parallele zu setzen zu den Weisen, in denen ein Raumding bei wechselnder Orientierung erscheint und bewußt ist; ferner den »zeitlichen Orientierungen« nachzugehen, in denen Raumdinge (die ja zugleich Zeitobjekte sind) erscheinen. Doch verbleiben wir vorläufig in der immanenten Sphäre.

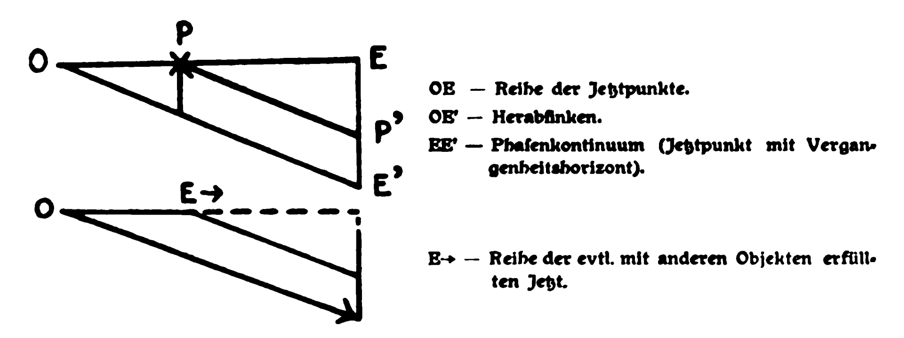
»zusammenzieht« — eine Art zeitlicher Perspektive (innerhalb der originären zeitlichen Erscheinung) als Analogon zur räumlichen Perspektive. Indem das zeitliche Objekt in die Vergangenheit rückt, zieht es sich zusammen und wird dabei zugleich dunkel.

Es gilt nun näher zu untersuchen, was wir hier als Phänomen des zeitkonstituierenden Bewußtseins, desjenigen, in dem sich die zeitlichen Gegenstände mit ihren zeitlichen Bestimmtheiten konstituieren, vorfinden und beschreiben können. Wir unterscheiden das dauernde, immanente Objekt und das Objekt im Wie, das als aktuell gegenwärtig oder als vergangen bewußte. Jedes zeitliche Sein »erscheint« in irgendeinem und einem kontinuierlich sich wandelnden Ablaufsmodus, und das »Objekt im Ablaufsmodus« ist in dieser Wandlung immer wieder ein anderes, während wir doch sagen, das Objekt und jeder Punkt seiner Zeit und diese Zeit selbst sei ein und dieselbe. Das »Objekt im Ablaufsmodus« werden wir nicht Bewußtsein nennen können (so wenig wir das Raumphänomen, den Körper in seiner Erscheinung von der oder jener Seite, von nah oder ferne ein Bewußtsein nennen werden). Das »Bewußtsein«, das »Erlebnis« bezieht sich auf sein Objekt vermittelst einer Erscheinung, in der eben das »Objekt im Wie« dasteht. Offenbar müssen wir die Rede von der »Intentionalität« als doppelsinnig erkennen, je nachdem wir die Beziehung der Erscheinung auf das Erscheinende im Auge haben oder die Beziehung des Bewußtseins einerseits auf das »Erscheinende im Wie«, andererseits auf das Erscheinende schlechthin.

§ 10. Die Kontinua der Ablaufsphänomene. Das Diagramm der Zeit.

Für die Phänomene, welche immanente Zeitobjekte konstituieren, werden wir nun die Rede von »Erscheinungen« lieber vermeiden; denn diese Phänomene sind selbst immanente Objekte und sind »Erscheinungen« in einem ganz anderen Sinne. Wir sprechen hier von »Ablaufsphänomenen« oder besser noch von »Modis der zeitlichen Orientierung« und hinsichtlich der immanenten Objekte selbst von ihren »Ablaufscharakteren« (z. B. jetzt, vergangen). Von dem Ablaufsphänomen wissen wir, daß es eine Kontinuität steter Wandlungen ist, die eine untrennbare Einheit bildet, untrennbar in Strecken, die für sich sein könnten, und unteilbar in Phasen, die für sich sein könnten, in Punkte der Kontinuität. Die Stücke, die wir abstraktiv herausheben, können nur im ganzen Ablauf sein und ebenso die Phasen, die Punkte der Ablaufskontinuität. Auch können

wir evidentermaßen von dieſer Kontinuität ſagen, daß ſie in gewiſſer Weiſe ihrer Form nach unwandelbar iſt. Es iſt undenkbar, daß die Kontinuität der Phaſen eine ſolche wäre, die denſelben Phaſenmodus zweimal enthielte oder ihn gar ausgebreitet enthielte über eine ganze Teilſtrecke. So wie jeder Zeitpunkt (und jede Zeitſtrecke) von jedem »individuell« ſozuſagen unterſchieden iſt, keiner zweimal vorkommen kann, ſo kann kein Ablaufsmodus zweimal vorkommen. Doch wir werden hier noch weiter ſcheiden und deutlicher beſtimmen müſſen. Zunächſt heben wir hervor, daß die Ablaufsmodi eines immanenten Zeitobjektes einen Anfang haben, ſozuſagen einen Quellpunkt. Es iſt derjenige Ablaufsmodus, mit dem das immanente Objekt zu ſein anfängt. Er iſt charakteriſiert als Jetzt. Im ſteten Fortgang finden wir dann das Merkwürdige, daß jede ſpätere Ablaufsphaſe ſelbſt eine Kontinuität iſt und eine ſtetig ſich erweiternde, eine Kontinuität von Vergangenheiten. Der Kontinuität der Ablaufsmodi der Objektdauer ſtellen wir gegenüber die Kontinuität der Ablaufsmodi eines jeden Punktes der Dauer, die



ſelbſtverſtändlich in der Kontinuität jener erſten Ablaufsmodi beſchloſſen iſt: alſo die Ablaufskontinuität eines dauernden Objektes iſt ein Kontinuum, deſſen Phaſen die Kontinua der Ablaufsmodi der verſchiedenen Zeitpunkte der Objektdauer ſind. Gehen wir die konkrete Kontinuität entlang, ſo ſchreiten wir in den ſteten Abwandlungen fort, und es wandelt ſich darin ſtetig der Ablaufsmodus, d. i. die Ablaufskontinuität der betreffenden Zeitpunkte. Indem immer ein neues Jetzt auftritt, wandelt ſich das Jetzt in ein Vergangen, und dabei rückt die ganze Ablaufskontinuität der Vergangenheiten des vorangegangenen Punktes »herunter«, gleichmäßig in die Tiefe der Vergangenheit. In unſerer Figur illuſtriert die ſtetige Reihe der Ordinaten die Ablaufsmodi des dauernden Objektes. Sie wachſen von O (einem Punkt) an bis zu einer beſtimmten Strecke,

die das letzte Jetzt zum Endpunkt hat. Dann hebt die Reihe der Ablaufsmodi an, die kein Jetzt (dieser Dauer) mehr enthalten, die Dauer ist nicht mehr aktuelle, sondern vergangene und stetig tiefer in die Vergangenheit sinkende. Die Figur gibt also ein vollständiges Bild der Doppelkontinuität der Ablaufsmodi.

§ 11. Urimpression und retentionale Modifikation.

Der »Quellpunkt«, mit dem die »Erzeugung« des dauernden Objektes einsetzt, ist eine Urimpression. Dies Bewußtsein ist in beständiger Wandlung begriffen: stetig wandelt sich das leibhafte Tonjetzt in ein Gewesen, stetig löst ein immer neues Tonjetzt das in die Modifikation übergegangene ab. Wenn aber das Tonjetzt, die Urimpression, in Retention übergeht, so ist diese Retention selbst wieder ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes. Während sie selbst aktuell ist (aber nicht aktueller Ton), ist sie Retention von gewesenem Ton. Ein Strahl der Meinung kann sich auf das Jetzt richten: auf die Retention, er kann sich aber auch auf das retentional Bewußte richten: auf den vergangenen Ton. Jedes aktuelle Jetzt des Bewußtseins unterliegt aber dem Gesetz der Modifikation. Es wandelt sich in Retention von Retention und das stetig. Es ergibt sich demnach ein stetiges Kontinuum der Retention derart, daß jeder spätere Punkt Retention ist für jeden früheren. Und jede Retention ist schon Kontinuum. Der Ton setzt an, und stetig setzt »er« sich fort. Das Tonjetzt wandelt sich in Tongewesen, das impressionale Bewußtsein geht ständig fließend über in immer neues retentionales Bewußtsein. Den Fluß entlang oder mit ihm gehend, haben wir eine stetige zum Einsatzpunkt gehörige Reihe von Retentionen. Überdies jedoch schattet sich jeder frühere Punkt dieser Reihe als ein Jetzt wiederum ab im Sinne der Retention. An jede dieser Retentionen schließt sich so eine Kontinuität von retentionalen Abwandlungen an, und diese Kontinuität ist selbst wieder ein Punkt der Aktualität, der sich retentional abschattet. Das führt auf keinen einfachen unendlichen Regreß, weil jede Retention in sich selbst kontinuierliche Modifikation ist, die sozusagen in Form einer Abschattungsreihe das Erbe der Vergangenheit in sich trägt. Es ist nicht so, daß bloß in der Längsrichtung des Flusses jede frühere Retention durch eine neue ersetzt ist, sei es auch stetig. Jede spätere Retention ist vielmehr nicht bloß kontinuierliche Modifikation, hervorgegangen aus der Urimpression, sondern kontinuierliche Modifikation desselben Einsatzpunktes.

Bisher haben wir vornehmlich Wahrnehmung bzw. originäre Konstitution von Zeitobjekten in Betracht gezogen und versucht, das

in ihnen gegebene Zeitbewußtsein analytisch zu verstehen. Bewußtsein von Zeitlichkeit vollzieht sich aber nicht bloß in dieser Form. Wenn ein Zeitobjekt abgelaufen, wenn die aktuelle Dauer vorüber ist, so erstirbt damit keineswegs das Bewußtsein von dem nun vergangenen Objekt, obschon es jetzt nicht mehr als Wahrnehmungsbewußtsein oder besser vielleicht impressionales Bewußtsein fungiert. (Wir behalten dabei wie bisher immanente Objekte im Auge, die sich nicht eigentlich in einer »Wahrnehmung« konstituieren). An die »Impression« schließt sich kontinuierlich die primäre Erinnerung oder, wie wir sagten, die Retention an. Im Grunde haben wir diese Bewußtseinsweise schon in dem bisher betrachteten Fall mit analysiert. Denn die Kontinuität von Phasen, die sich an das jeweilige »Jetzt« anschloß, war ja nichts anderes als eine solche Retention, bzw. eine Kontinuität von Retentionen. Im Falle der Wahrnehmung eines Zeitobjektes (es spielt für die jetzige Betrachtung keine Rolle, ob wir ein immanentes oder transzendentes nehmen) terminiert sie jederzeit in einer Jetzt-Auffassung, in einer Wahrnehmung im Sinne einer Als-Jetzt-Setzung. Während eine Bewegung wahrgenommen wird, findet Moment für Moment ein Als-Jetzt-Erfassen statt, darin konstituiert sich die jetzt aktuelle Phase der Bewegung selbst. Aber diese Jetzt-Auffassung ist gleichsam der Kern zu einem Kometenschweif von Retentionen, auf die früheren Jetztpunkte der Bewegung bezogen. Findet aber keine Wahrnehmung mehr statt, sehen wir keine Bewegung mehr, oder – wenn es sich um eine Melodie handelt – ist die Melodie abgespielt und Stille eingetreten, so schließt sich an die letzte Phase keine neue Phase der Wahrnehmung an, sondern eine bloße Phase frischer Erinnerung, an diese aber wiederum eine solche usf. Dabei findet fortgesetzt eine Zurückschiebung in die Vergangenheit statt, die gleiche kontinuierliche Komplexion erfährt fortgesetzt eine Modifikation, bis zum Verschwinden; denn mit der Modifikation geht eine Schwächung Hand in Hand, die schließlich in Unmerklichkeit endet. Das originäre Zeitfeld ist offenbar begrenzt, genau wie bei der Wahrnehmung. Ja, im großen und ganzen wird man wohl die Behauptung wagen dürfen, daß das Zeitfeld immer dieselbe Extension hat. Es verschiebt sich gleichsam über die wahrgenommene und frisch erinnerte Bewegung und ihre objektive Zeit, ähnlich wie das Gesichtsfeld über den objektiven Raum[1][2].

---

1) Auf die Begrenztheit des Zeitfeldes ist im Diagramm keine Rücksicht genommen. Dort ist kein Enden der Retention vorgesehen, und idealiter ist wohl auch ein Bewußtsein möglich, in dem alles retentional erhalten bleibt. 2) Vgl. zum vorstehenden § 11 die Beilage I, S. 450ff.



§ 12. Retention als eigentümliche Intentionalität.

Noch bleibt näher zu erörtern, welcher Art die Modifikation ist, die wir als retentionale bezeichneten.

Man spricht von Abklingen, Verblassen usw. der Empfindungsinhalte, wenn eigentliche Wahrnehmung in Retention übergeht. Nun ist es aber schon nach den bisherigen Ausführungen klar, daß die retentionalen »Inhalte« gar keine Inhalte im ursprünglichen Sinne sind. Wenn ein Ton abklingt, so ist er selbst zunächst mit besonderer Fülle (Intensität) empfunden, und daran schließt sich ein rasches Nachlassen der Intensität. Der Ton ist noch da, ist noch empfunden, aber im bloßen Nachhall. Diese echte Tonempfindung ist zu unterscheiden von dem tonalen Moment in der Retention. Der retentionale Ton ist kein gegenwärtiger, sondern eben im Jetzt »primär erinnerter«: er ist im retentionalen Bewußtsein nicht reell vorhanden. Das tonale Moment, das zu diesem gehört, kann aber auch nicht ein reell vorhandener anderer Ton sein, auch nicht ein sehr schwacher qualitätsgleicher (als Nachhall). Ein gegenwärtiger Ton kann zwar an einen vergangenen erinnern, ihn darstellen, verbildlichen; das aber setzt schon eine andere Vergangenheitsvorstellung voraus. Die Vergangenheitsanschauung selbst kann nicht Verbildlichung sein. Sie ist ein originäres Bewußtsein. Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es Nachklänge gibt. Aber wo wir sie erkennen und unterscheiden, da können wir bald konstatieren, daß sie nicht etwa zur Retention als solcher gehören, sondern zur Wahrnehmung. Der Nachklang des Geigentones ist eben ein schwacher gegenwärtiger Geigenton und ist von der Retention des eben gewesenen lauten Tones schlechthin verschieden. Das Nachklingen selbst, die Nachbilder überhaupt, die von den stärkeren Empfindungsgegebenheiten zurückbleiben, haben mit dem Wesen der Retention gar nichts zu tun, geschweige denn, daß sie notwendig ihm zuzurechnen wären.

Wohl aber gehört es zum Wesen der Zeitanschauung, daß sie in jedem Punkt ihrer Dauer (die wir reflektiv zum Gegenstand machen können) Bewußtsein vom eben Gewesenen ist und nicht bloß Bewußtsein vom Jetztpunkt des als dauernd erscheinenden Gegenständlichen. Und in diesem Bewußtsein ist das eben Gewesene in gehöriger Kontinuität bewußt, und in jeder Phase in bestimmter »Erscheinungsweise« mit den Unterschieden von »Inhalt« und »Auffassung«. Man achte auf die eben ertönende Dampfpfeife: in jedem Punkt steht eine Extension da und in einer Extension die »Erscheinung«, die in jeder Phase dieser Extension ihr Qualitätsmoment und ihr Auffassungsmoment hat. Andererseits ist das Qualitäts-

moment keine reelle Qualität, kein Ton, der jetzt reell wäre, d. h. der als jetzt seiender, wenn auch immanenter Toninhalt angesprochen werden könnte. Der reelle Gehalt des Jetztbewußtseins enthält evtl. empfundene Töne, die dann in der objektivierenden Auffassung notwendig als wahrgenommene, als gegenwärtige zu bezeichnen sind, aber in keiner Weise als Vergangenheiten. Das retentionale Bewußtsein enthält reell Vergangenheitsbewußtsein vom Ton, primäre Tonerinnerung, und ist nicht zu zerlegen in empfundenen Ton und Auffassung als Erinnerung. So wie ein Phantasieton kein Ton, sondern Phantasie vom Ton ist, oder wie Tonphantasie und Tonempfindung etwas prinzipiell Verschiedenes sind und nicht etwa dasselbe, nur verschieden interpretiert, aufgefaßt: ebenso ist primär anschaulich erinnerter Ton *prinzipiell* etwas anderes als wahrgenommener, bzw. primäre Erinnerung (Retention) von Ton etwas anderes als Empfindung von Ton.

§ 13. Notwendigkeit des Vorangehens einer Impression vor jeder Retention. Evidenz der Retention.

Besteht nun das Gesetz, daß primäre Erinnerung nur in kontinuierlicher Anknüpfung an vorgängige Empfindung bzw. Wahrnehmung möglich ist? Daß jede retentionale Phase nur als Phase denkbar ist, d. h. nicht auszubreiten ist in eine Strecke, die in allen Phasen identisch wäre? Man wird entschieden sagen: das ist durchaus evident. Der empirische Psychologe, der gewohnt ist, alles Psychische als bloße Abfolge von Vorkommnissen zu behandeln, wird das freilich leugnen. Er wird sagen: warum soll ein anfangendes Bewußtsein nicht denkbar sein, das mit einer frischen Erinnerung beginnt, ohne vorher eine Wahrnehmung gehabt zu haben? Es mag faktisch Wahrnehmung notwendig sein, um frische Erinnerung zu erzeugen. Es mag faktisch so sein, daß ein menschliches Bewußtsein Erinnerungen, auch primäre, erst haben kann, nachdem es Wahrnehmungen gehabt hat, aber denkbar ist auch das Gegenteil. Dem gegenüber lehren wir die apriorische Notwendigkeit des Vorangehens einer entsprechenden Wahrnehmung bzw. Urimpression vor der Retention. Man wird zunächst darauf bestehen müssen, daß eine Phase nur als Phase denkbar ist und ohne Möglichkeit einer Extension. Die Jetztphase ist nur denkbar als Grenze einer Kontinuität von Retentionen, so wie jede retentionale Phase selbst nur denkbar ist als Punkt eines solchen Kontinuums und zwar für jedes Jetzt des Zeitbewußtseins. Nun soll aber auch eine ganze fertige Serie



von Retentionen nicht denkbar sein ohne vorangehende entsprechende Wahrnehmung. Darin liegt: die Serie von Retentionen, die zu einem Jetzt gehört, ist selbst eine Grenze und wandelt sich notwendig ab; das Erinnerte »sinkt immer weiter in die Vergangenheit«, aber nicht nur das – es ist notwendig etwas Gesunkenes, etwas, das notwendig eine evidente Wiedererinnerung gestattet, die es auf ein wiedergegebenes Jetzt zurückführt.

Nun wird man aber sagen: kann ich nicht eine Erinnerung, auch eine primäre, an ein A haben, während A in Wahrheit gar nicht stattgehabt hat? Gewiß. Es gilt ja sogar noch mehr. Ich kann auch eine Wahrnehmung von A haben, während A in Wirklichkeit gar nicht statthat. Und somit behaupten wir nicht etwa dies als Evidenz, daß, wenn wir eine Retention von A haben (vorausgesetzt, daß A ein transzendentes Objekt ist), A vorangegangen sein muß, aber wohl, daß A wahrgenommen gewesen sein muß. Mag es nun primär beachtet worden sein oder nicht, es stand leibhaft in bewußter, wenn auch unbemerkter oder nebenbei bemerkter Weise da. Handelt es sich aber um ein immanentes Objekt, so gilt: wenn eine Folge, ein Wechsel, eine Veränderung von immanenten Daten »erscheint«, so ist sie auch absolut gewiß. Und ebenso ist innerhalb einer transzendenten Wahrnehmung, die zu ihrem Aufbau wesentlich gehörige immanente Folge absolut gewiß[1]). Es ist g r u n d v e r k e h r t zu argumentieren: wie kann ich im Jetzt von einem Nicht-Jetzt wissen, da ich das Nicht-Jetzt, das ja nicht mehr ist, nicht vergleichen kann mit dem Jetzt (nämlich dem im Jetzt vorhandenen Erinnerungsbild). Als ob zum Wesen der Erinnerung gehörte, daß ein im Jetzt vorhandenes Bild für eine andere ihm ähnliche Sache supponiert würde und ich wie bei bildlicher Darstellung vergleichen könnte und vergleichen müßte. Erinnerung bzw. Retention ist nicht Bildbewußtsein, sondern etwas total anderes. Das Erinnerte i s t freilich jetzt nicht – sonst wäre es nicht Gewesenes, sondern Gegenwärtiges, und in der Erinnerung (Retention) ist es nicht als jetzt gegeben, sonst wäre Erinnerung bzw. Retention eben nicht Erinnerung, sondern Wahrnehmung (bzw. Ur-Impression). Ein Vergleichen des nicht mehr Wahrgenommenen, sondern bloß retentional Bewußten mit etwas außer ihm hat gar keinen Sinn. Wie ich in der Wahrnehmung das Jetztsein erschaue und in der extendierten Wahrnehmung, so wie sie sich konstituiert, das dauernde Sein, so erschaue

1) Vgl. auch die Unterscheidung innerer und äußerer Wahrnehmung § 44, S. 446 ff.



ich in der primären Erinnerung das Vergangene, es ist darin gegeben, und Gegebenheit von Vergangenem ist Erinnerung.

Wenn wir jetzt die Frage wieder aufnehmen, ob ein retentionales Bewußtsein denkbar ist, das nicht Fortsetzung eines impressionalen Bewußtseins wäre, so müssen wir sagen: es ist unmöglich, denn jede Retention weist in sich auf eine Impression zurück. »Vergangen« und »Jetzt« schließen sich aus. Identisch dasselbe kann zwar jetzt und vergangen sein, aber nur dadurch, daß es zwischen dem Jetzt und Vergangen gedauert hat.

§ 14. Reproduktion von Zeitobjekten (sekundäre Erinnerung).

Wir bezeichneten die primäre Erinnerung oder Retention als einen Kometenschweif, der sich an die jeweilige Wahrnehmung anschließt. Durchaus davon zu scheiden ist die sekundäre Erinnerung, die Wiedererinnerung. Nachdem die primäre Erinnerung dahin ist, kann eine neue Erinnerung von jener Bewegung, von jener Melodie auftauchen. Den bereits angedeuteten Unterschied beider gilt es nun ausführlicher klarzulegen. Wenn an die aktuelle Wahrnehmung, sei es während ihres Wahrnehmungsflusses, sei es in kontinuierlicher Einigung nach ihrem ganzen Ablauf Retention sich anschließt, so liegt es zunächst nahe (wie Brentano es getan hat) zu sagen: die aktuelle Wahrnehmung konstituiert sich auf Grund von Empfindungen, die primäre Erinnerung auf Grund von Phantasien als Repräsentation, als Vergegenwärtigung. Ebenso gut nun, wie sich unmittelbar Vergegenwärtigungen an Wahrnehmungen anschließen, können auch ohne Anschluß an Wahrnehmungen selbständig Vergegenwärtigungen sich einstellen, und das sind die sekundären Erinnerungen. Dagegen erheben sich aber (wie wir schon in der Kritik der Brentanoschen Theorie ausführten)[1]) ernste Bedenken. Betrachten wir einen Fall sekundärer Erinnerung: wir erinnern uns etwa einer Melodie, die wir jüngst in einem Konzert gehört haben. Dann ist es offenbar, daß das ganze Erinnerungsphänomen mutatis mutandis genau dieselbe Konstitution hat wie die Wahrnehmung der Melodie. Sie hat wie die Wahrnehmung einen bevorzugten Punkt: dem Jetztpunkt der Wahrnehmung entspricht ein Jetztpunkt der Erinnerung. Wir durchlaufen die Melodie in der Phantasie, wir hören »gleichsam« zuerst den ersten, dann den zweiten Ton usw. Jeweils ist immer ein Ton (bzw. eine Tonphase) im Jetztpunkt. Die vorangegangenen

1) Vgl. oben S. 378 ff.



sind aber nicht aus dem Bewußtsein ausgelöscht. Mit der Auffassung des jetzt erscheinenden, gleichsam jetzt gehörten Tones verschmelzen die primäre Erinnerung an die soeben gleichsam gehörten Töne und die Erwartung (Protention) der ausstehenden. Der Jetztpunkt hat für das Bewußtsein wieder einen Zeithof, der sich in einer Kontinuität von Erinnerungsauffassungen vollzieht. Die gesamte Erinnerung der Melodie besteht in einem Kontinuum von solchen Zeitkontinuen, bzw. von Auffassungskontinuen der beschriebenen Art. Endlich aber, wenn die vergegenwärtigte Melodie abgelaufen ist, schließt sich an dieses Gleichsam-Hören eine Retention an, eine Weile klingt das Gleichsam-Gehörte noch nach, eine Auffassungskontinuität ist noch da, aber nicht mehr als gehörte. Alles ist sonach g l e i c h mit der Wahrnehmung und primären Erinnerung, und doch ist es nicht selbst Wahrnehmung und primäre Erinnerung. Wir hören ja nicht wirklich und haben nicht wirklich gehört, indem wir in der Erinnerung oder Phantasie eine Melodie Ton für Ton sich abspielen lassen. Im früheren Falle hieß es: wir hören wirklich, das Zeitobjekt ist selbst wahrgenommen, die Melodie ist selbst Gegenstand der Wahrnehmung. Und ebenso sind die Zeiten, Zeitbestimmungen, Zeitverhältnisse selbst gegeben, wahrgenommen. Und wiederum: nachdem die Melodie verklungen ist, haben wir sie nicht mehr wahrgenommen als gegenwärtige, aber wir haben sie noch im Bewußtsein, sie ist nicht jetzige Melodie, aber soeben vergangene. Ihr Ebenvergangensein ist nicht bloße Meinung, sondern gegebene Tatsache, selbst gegebene, also »wahrgenommene«. Im Gegensatz dazu ist in der Wiedererinnerung die zeitliche Gegenwart erinnerte, vergegenwärtigte. Und ebenso ist die Vergangenheit erinnerte, vergegenwärtigte, aber nicht wahrgenommene, nicht primär gegebene und angeschaute Vergangenheit.

Andererseits ist die Wiedererinnerung selbst gegenwärtig, originär konstituierte Wiedererinnerung und nachher soeben gewesene. Sie baut sich selbst in einem Kontinuum von Urdaten und Retentionen auf und konstituiert (oder vielmehr: re-konstituiert) in eins damit eine immanente oder transzendente Dauergegenständlichkeit (je nachdem sie immanent oder transzendent gerichtet ist). Die Retention dagegen erzeugt keine Dauergegenständlichkeiten (weder originär noch reproduktiv), sondern hält nur das Erzeugte im Bewußtsein und prägt ihm den Charakter des »soeben vergangen« auf [1]).

---

1) Über weitere Unterschiede zwischen Retention und Reproduktion vgl. § 19, S. 404 ff.



§ 15. Die Vollzugsmodi der Reproduktion.

Die Wiedererinnerung kann nun in verschiedenen Vollzugsformen auftreten. Wir vollziehen sie entweder in einem schlichten Zugreifen, wie wenn eine Erinnerung »auftaucht« und wir auf das Erinnerte in einem Blickstrahl hinsehen, wobei das Erinnerte vage ist, vielleicht eine bevorzugte Momentanphase anschaulich beibringt, aber nicht wiederholende Erinnerung ist. Oder wir vollziehen wirklich nacherzeugende, wiederholende Erinnerung, in der in einem Kontinuum von Vergegenwärtigungen sich der Zeitgegenstand wieder vollständig aufbaut, wir ihn gleichsam wieder wahrnehmen, aber eben nur gleichsam. Der ganze Prozeß ist Vergegenwärtigungsmodifikation des Wahrnehmungsprozesses mit allen Phasen und Stufen bis hinein in die Retentionen: aber alles hat den Index der reproduktiven Modifikation.

Das schlichte Hinsehen, Hinfassen finden wir auch unmittelbar auf Grund der Retention, so, wenn eine Melodie abgelaufen ist, die innerhalb der Einheit einer Retention liegt, und wir auf ein Stück zurückachten (reflektieren), ohne es wieder zu erzeugen. Das ist ein Akt, der für jede in sukzessiven Schritten gewordene, auch in Schritten der Spontaneität, z. B. der Denkspontaneität gewordene, möglich ist. Auch letztere sind ja sukzessiv konstituiert. Es scheint also, daß wir sagen können: Gegenständlichkeiten, die sich originär in Zeitprozessen gliedweise oder phasenweise konstituierend aufbauen (als Korrelate kontinuierlich und vielgestaltig zusammenhängender und einheitlicher Akte), lassen sich in einem Zurückschauen so erfassen, als wären sie in einem Zeitpunkt fertige Gegenstände. Aber dann weist diese Gegebenheit eben auf eine andere »ursprüngliche« zurück.

Das Hinsehen oder Zurücksehen auf das retentional Gegebene — und die Retention selbst — erfüllt sich nun in der eigentlichen Wiedervergegenwärtigung: das als soeben gewesen Gegebene erweist sich als identisch mit dem Wiedererinnerten.

Weitere Unterschiede zwischen primärer und sekundärer Erinnerung werden sich ergeben, wenn wir sie zur Wahrnehmung in Beziehung setzen.

§ 16. Wahrnehmung als Gegenwärtigung im Unterschied von Retention und Wiedererinnerung.

Die Rede von »Wahrnehmung« bedarf allerdings hier noch einiger Erläuterung. Bei der »Wahrnehmung der Melodie« scheiden wir den jetzt gegebenen Ton und nennen ihn den



»wahrgenommenen« und die vorübergegangenen Töne und nennen sie »nicht wahrgenommen«. Andererseits nennen wir die ganze Melodie eine wahrgenommene, obschon doch nur der Jetztpunkt ein wahrgenommener ist. Wir verfahren so, weil die Extension der Melodie in einer Extension des Wahrnehmens nicht nur Punkt für Punkt gegeben ist, sondern die Einheit des retentionalen Bewußtseins die abgelaufenen Töne noch selbst im Bewußtsein »festhält« und fortlaufend die Einheit des auf das einheitliche Zeitobjekt, auf die Melodie bezogenen Bewußtseins herstellt. Eine Objektivität derart wie eine Melodie kann nicht anders als in dieser Form »wahrgenommen«, originär selbst gegeben sein. Der konstituierte, aus Jetztbewußtsein und retentionalem Bewußtsein gebaute Akt[1]) ist adäquate Wahrnehmung des Zeitobjekts. Dieses will ja zeitliche Unterschiede einschließen, und zeitliche Unterschiede konstituieren sich eben in solchen Phasen, in Urbewußtsein, Retention und Protention. Ist die meinende Intention auf die Melodie, auf das ganze Objekt gerichtet, so haben wir nichts als Wahrnehmung. Richtet sie sich aber auf den einzelnen Ton für sich, oder einen Takt für sich, so haben wir Wahrnehmung, solange eben dies Gemeinte wahrgenommen ist, und bloße Retention, sobald es vergangen ist. In objektiver Hinsicht erscheint der Takt dann nicht mehr als »gegenwärtig«, sondern »vergangen«. Die ganze Melodie aber erscheint als gegenwärtig, solange sie noch erklingt, solange noch zu ihr gehörige, in einem Auffassungszusammenhang gemeinte Töne erklingen. Vergangen ist sie erst, nachdem der letzte Ton dahin ist.

Diese Relativierung überträgt sich, wie wir nach den früheren Ausführungen sagen müssen, auf die einzelnen Töne. Jeder konstituiert sich in einer Kontinuität von Tondaten, und nur eine punktuelle Phase ist jeweils als jetzt gegenwärtig, während die anderen sich als retentionaler Schweif anschließen. Wir können aber sagen: ein Zeitobjekt ist wahrgenommen (bzw. impressional bewußt), solange es noch in stetig neu auftretenden Urimpressionen sich erzeugt.

Wir haben sodann die Vergangenheit selbst als wahrgenommen bezeichnet. In der Tat, nehmen wir nicht das Vergehen wahr, sind wir in den beschriebenen Fällen nicht direkt des Ebengewesenseins, des »soeben vergangen« in seiner Selbstgegebenheit, in der Weise des Selbstgegebenseins bewußt?

1) Über Akte als konstituierte Einheiten im ursprünglichen Zeitbewußtsein vgl. § 37, S. 430 f.



Offenbar deckt sich der hier obwaltende Sinn von »Wahrnehmung« nicht mit dem früheren. Es bedarf weiterer Scheidungen. Wenn wir in der Erfassung eines Zeitobjektes *wahrnehmendes und erinnerndes (retentionales)* Bewußtsein *unterscheiden*, so entspricht dem Gegensatz von Wahrnehmung und primärer Erinnerung am Objekt der Gegensatz zwischen »jetzt gegenwärtig« und »vergangen«. *Zeitobjekte*, das gehört zu ihrem Wesen, breiten ihre Materie über *eine Zeitstrecke* aus, und solche Objekte können sich nur konstituieren in Akten, die eben die Unterschiede der Zeit konstituieren. Zeitkonstituierende Akte sind aber Akte — und zwar wesensmäßig —, die auch Gegenwart und Vergangenheit konstituieren, sie haben den Typus jener »Zeitobjekt-Wahrnehmungen«, die wir nach ihrer merkwürdigen Auffassungskonstitution ausführlich beschrieben haben. Zeitobjekte müssen sich so konstituieren. Das besagt: ein Akt, der den Anspruch erhebt, ein Zeitobjekt selbst zu geben, muß in sich »Jetztauffassungen«, »Vergangenheitsauffassungen« usw. enthalten und zwar in der Weise ursprünglich konstituierender.

Beziehen wir nun die Rede von Wahrnehmung auf die *Gegebenheitsunterschiede*, mit denen Zeitobjekte auftreten, dann ist der *Gegensatz von Wahrnehmung* die hier auftretende *primäre Erinnerung und primäre Erwartung* (Retention und Protention), wobei *Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung kontinuierlich* ineinander übergehen. In dem Bewußtsein direkt anschauender Erfassung eines Zeitobjektes, z. B. einer Melodie, ist wahrgenommen der jetzt gehörte Takt oder Ton oder Tonteil und nicht wahrgenommen das momentan als vergangen Angeschaute. Die Auffassungen gehen hier kontinuierlich ineinander über, sie terminieren in einer Auffassung, die das Jetzt konstituiert, die aber nur eine ideale Grenze ist. Es ist ein *Steigerungskontinuum gegen eine ideale Grenze* hin; ähnlich wie das Kontinuum der Rotspezies gegen ein ideales reines Rot konvergiert. Wir haben in unserem Falle aber nicht einzelne Auffassungen, den einzelnen Rotnuancen entsprechend, die ja *für sich gegeben sein können*, sondern wir haben immer nur und können dem Wesen der Sache gemäß nur haben Kontinuitäten von Auffassungen oder vielmehr *ein einziges Kontinuum, das ständig sich modifiziert*. Teilen wir dieses Kontinuum irgendwie in zwei angrenzende Teile, so ist derjenige, der das Jetzt einschließt, bzw. es zu konstituieren befähigt ist, ausgezeichnet und konstituiert das »grobe« Jetzt, das sofort wieder in ein feineres Jetzt und in ein Vergangen zerfällt, sowie wir es weiter teilen usw.



Wahrnehmung ist also hier ein Aktcharakter, der eine Kontinuität von Aktcharakteren zusammenschließt und durch den Besitz jener idealen Grenze ausgezeichnet ist. Eine ebensolche Kontinuität ohne diese ideale Grenze ist bloße Erinnerung. Im idealen Sinne wäre dann Wahrnehmung (Impression) die Bewußtseinsphase, die das reine Jetzt konstituiert, und Erinnerung jede andere Phase der Kontinuität. Aber das ist eben nur eine ideale Grenze, etwas Abstraktes, das nichts für sich sein kann. Zudem bleibt es dabei, daß auch dieses ideale Jetzt nicht etwas toto coelo Verschiedenes ist vom Nicht-Jetzt, sondern kontinuierlich sich damit vermittelt. Und dem entspricht der kontinuierliche Übergang von Wahrnehmung zu primärer Erinnerung.

§ 17. Wahrnehmung als selbstgebender Akt im Gegensatz zur Reproduktion.

Der Wahrnehmung oder Selbstgebung der Gegenwart, die ihr Korrelat hat im gegebenen Vergangenen, tritt nun ein anderer Gegensatz gegenüber, der von Wahrnehmung und Wiedererinnerung, sekundärer Erinnerung. In der Wiedererinnerung »erscheint« uns ein Jetzt, aber es »erscheint« in einem ganz anderen Sinne, als in dem das Jetzt in der Wahrnehmung erscheint[1]). Dieses Jetzt ist nicht »wahrgenommen«, d. h. selbst gegeben, sondern vergegenwärtigt. Es stellt ein Jetzt vor, das nicht gegeben ist. Und ebenso stellt der Ablauf der Melodie in der Wiedererinnerung ein »soeben vergangen« vor, gibt es aber nicht. Auch in bloßer Phantasie ist jedes Individuelle ein zeitlich irgendwie Extendiertes, hat sein Jetzt, sein Vorher und Nachher, aber das Jetzt, das Vorher und Nachher ist ein bloß eingebildetes wie das ganze Objekt. Hier steht also ein ganz anderer Wahrnehmungsbegriff in Frage. Wahrnehmung ist hier der Akt, der etwas als es selbst vor Augen stellt, der Akt, der das Objekt ursprünglich konstituiert. Das Gegenteil ist Vergegenwärtigung, Re-Präsentation als der Akt, der ein Objekt nicht selbst vor Augen stellt, sondern eben vergegenwärtigt, gleichsam im Bilde vor Augen stellt, wenn auch nicht gerade in der Weise eines eigentlichen Bildbewußtseins. Hier ist von einer kontinuierlichen Vermittlung der Wahrnehmung mit ihrem Gegenteil gar keine Rede. Vor-

1) Vgl. Beilage II: Vergegenwärtigung und Phantasie. – Impression und Imagination, S. 452.

hin war das Vergangenheitsbewußtsein, nämlich das primäre, keine Wahrnehmung, weil Wahrnehmung als der das Jetzt originär konstituierende Akt genommen war. Das Vergangenheitsbewußtsein konstituiert aber nicht ein Jetzt, vielmehr ein »soeben gewesen«, ein dem Jetzt intuitiv Vorangegangenes. Nennen wir aber Wahrnehmung den Akt, in dem aller »Ursprung« liegt, der originär konstituiert, so ist die primäre Erinnerung Wahrnehmung. Denn nur in der primären Erinnerung sehen wir Vergangenes, nur in ihr konstituiert sich Vergangenheit, und zwar nicht repräsentativ, sondern präsentativ. Das Soebengewesen, das Vorher im Gegensatz zum Jetzt kann nur in der primären Erinnerung direkt erschaut werden; es ist ihr Wesen, dieses Neue und Eigentümliche zur primären, direkten Anschauung zu bringen, genau so wie es das Wesen der Jetztwahrnehmung ist, das Jetzt direkt zur Anschauung zu bringen. Wiedererinnerung hingegen wie Phantasie bietet uns bloß Vergegenwärtigung, sie ist »gleichsam« dasselbe Bewußtsein wie der zeitschaffende Jetztakt und Vergangenheitsakt, »gleichsam« dasselbe, aber doch modifiziert. Das phantasierte Jetzt stellt ein Jetzt vor, gibt aber nicht selbst ein Jetzt, das phantasierte Vorher und Nachher stellt ein Vorher und Nachher nur vor usw.

§ 18. Die Bedeutung der Wiedererinnerung für die Konstitution des Bewußtseins von Dauer und Folge.

Etwas anders stellt sich die konstitutive Bedeutung von primärer und sekundärer Erinnerung dar, wenn wir statt der Gegebenheit dauernder Gegenständlichkeiten die Gegebenheit der Dauer und Folge selbst ins Auge fassen.

Nehmen wir an, A trete als Urimpression auf und dauere eine Weile fort und ineins mit der Retention von A in gewisser Entwicklungsstufe trete B auf und konstituiere sich als dauerndes B. Dabei ist das Bewußtsein während dieses ganzen »Prozesses« Bewußtsein desselben »in die Vergangenheit rückenden« A, desselben im Fluß dieser Gegebenheitsweisen und desselben nach seiner zu seinem Seinsgehalt gehörenden Seinsform »Dauer«, nach allen Punkten dieser Dauer. Dasselbe gilt von B und dem Abstand der beiden Dauern bzw. ihrer Zeitpunkte. Dazu tritt aber hier etwas Neues: B folgt auf A, es ist eine Folge zweier dauernder Daten gegeben mit einer bestimmten Zeitform, einer Zeitstrecke, die das Nacheinander umspannt. Das Sukzessionsbewußtsein ist ein

originär gebendes Bewußtsein, es ist »Wahrnehmung« von diesem Nacheinander. Wir betrachten nun die reproduktive Modifikation dieser Wahrnehmung, und zwar die Wiedererinnerung. Ich »wiederhole« das Bewußtsein dieser Sukzession, ich vergegenwärtige sie mir erinnernd. Das »kann« ich, und zwar »beliebig oft«. A priori liegt Vergegenwärtigung eines Erlebnisses im Bereich meiner »Freiheit«. (Das »ich kann« ist ein praktisches »ich kann« und nicht eine »bloße Vorstellung«.) Wie sieht nun die Vergegenwärtigung der Erlebnisfolge aus, und was gehört zu ihrem Wesen? Man wird zunächst sagen: ich vergegenwärtige mir erst A und dann B; hatte ich ursprünglich A—B, so habe ich jetzt (wenn der Index Erinnerung besagt) A'—B'. Aber das ist unzureichend, denn es hieße, daß ich jetzt eine Erinnerung A' habe und »nachher« eine Erinnerung B', und zwar im Bewußtsein einer Folge dieser Erinnerungen. Aber dann hätte ich eine »Wahrnehmung« der Folge dieser Erinnerungen und kein Erinnerungsbewußtsein davon. Ich muß es also darstellen durch (A—B)'. Dieses Bewußtsein schließt in der Tat ein A', B', aber auch ein —' ein. Freilich ist die Folge nicht ein drittes Stück, als ob die Schreibweise der Zeichen nacheinander die Folge bezeichnete. Immerhin kann ich das Gesetz hinschreiben:

$$(A—B)' = A' —' B'$$

in dem Sinne: es ist ein Bewußtsein der Erinnerung an A und an B vorhanden, aber auch ein modifiziertes Bewußtsein des »es folgt auf A das B«.

Fragen wir nun nach dem originär gebenden Bewußtsein für eine Folge dauernder Gegenständlichkeiten – und schon der Dauer selbst –, so finden wir, daß Retention und Wiedererinnerung notwendig dazu gehören. Die Retention konstituiert den lebendigen Horizont des Jetzt, ich habe in ihr ein Bewußtsein des »soeben vergangen«, aber originär konstituiert sich dabei – etwa im Festhalten des soeben gehörten Tones – nur die Zurückschiebung der Jetztphase bzw. der fertig konstituierten und in dieser Fertigkeit sich nicht mehr konstituierenden und nicht mehr wahrgenommenen Dauer. In »Deckung« mit diesem sich zurückschiebenden »Resultat« kann ich aber eine Wiedererzeugung vornehmen. Dann ist mir die Vergangenheit der Dauer gegeben, eben als »Wiedergegebenheit« der Dauer schlechthin gegeben. Und es ist zu beachten: nur vergangene Dauern kann ich in wiederholenden Akten »originär« anschauen, wirklich anschauen, identifizieren und als identisches Objekt vieler Akte gegenständlich haben. Die Gegenwart kann ich nachleben, aber sie

kann nicht wiedergegeben sein. Wenn ich, wie ich jederzeit kann, auf eine und dieselbe Sukzession zurückkomme und sie als dasselbe Zeitobjekt identifiziere, so vollziehe ich eine Sukzession von wiedererinnernden Erlebnissen in der Einheit eines übergreifenden Sukzessionsbewußtseins, also

$$(A-B)-(A-B)'-(A-B)'' \ldots\ldots.$$

Die Frage ist: wie sieht dieses Identifizieren aus? Zunächst ist die Folge eine Folge von Erlebnissen: das erste die originäre Konstitution einer Folge von A – B, das zweite die Erinnerung an diese Folge, dann noch einmal dieselbe usw. Die Gesamtfolge ist originär gegeben als Präsenz. Von dieser Folge kann ich abermals eine Erinnerung haben, von einer solchen Wiedererinnerung abermals eine solche in infinitum. Wesensgesetzlich ist nicht nur jede Erinnerung iterierbar in dem Sinne, daß beliebig hohe Stufen Möglichkeiten sind, sondern es ist das auch eine Sphäre des »Ich kann«. Prinzipiell ist jede Stufe eine Tätigkeit der Freiheit (was Hemmnisse nicht ausschließt).

Wie sieht die erste Wiedererinnerung jener Sukzession aus?

$$[(A-B)-(A-B)']'.$$

Dann kann ich nach dem früheren Gesetz ableiten, daß darin steckt $(A-B)'$ und $[(A-B)']'$, also eine Erinnerung zweiter Stufe, und zwar im Nacheinander; und natürlich auch die Erinnerung an die Folge $(-')$. Wiederhole ich noch einmal, so habe ich noch höhere Erinnerungsmodifikationen und zugleich das Bewußtsein, daß ich mehrmals nacheinander eine wiederholende Vergegenwärtigung vollzogen habe. Dergleichen kommt sehr gewöhnlich vor. Ich klopfe zweimal auf den Tisch, ich vergegenwärtige mir das Nacheinander, dann achte ich darauf, daß ich zuerst die Folge wahrnehmungsmäßig gegeben hatte und dann mich erinnert habe; dann achte ich darauf, daß ich eben dieses Achten vollzogen hatte und zwar als drittes Glied einer Reihe, die ich mir wiederholen kann usw. Das alles ist besonders in der phänomenologischen Arbeitsmethode sehr gewöhnlich.

In der Folge gleicher (inhaltsidentischer) Objekte, die nur in der Sukzession und nicht als Koexistenz gegeben sind, haben wir nun eine eigentümliche Deckung in der Einheit eines Bewußtseins: eine sukzessive Deckung. Natürlich uneigentlich gesprochen, denn sie sind ja auseinandergelegt, sind als Folge bewußt, getrennt durch eine Zeitstrecke.

Und doch: haben wir im Nacheinander ungleiche Objekte mit gleichen abgehobenen Momenten, so laufen gewissermaßen »Gleichheitslinien« von einem zum anderen und bei Ähnlichkeit Ähnlich-



keitslinien. Wir haben hier eine Aufeinanderbezogenheit, die nicht in beziehendem Betrachten konstituiert ist, die vor aller »Vergleichung« und allem »Denken« liegt als Voraussetzung der Gleichheitsanschauung und Differenzanschauung. Eigentlich »vergleichbar« ist nur das Ähnliche, und »Unterschied« setzt »Deckung« voraus, d. i. jene eigentliche Einigung des im Übergang (oder in der Koexistenz) verbundenen Gleichen.

§ 19. Der Unterschied von Retention und Reproduktion (primärer und sekundärer Erinnerung bzw. Phantasie).

Nunmehr ist unsere Stellungnahme zur Lehre Brentanos, daß der Ursprung der Zeitauffassung im Gebiete der Phantasie liege, endgültig entschieden. Phantasie ist das als Vergegenwärtigung charakterisierte Bewußtsein. Es gibt nun zwar vergegenwärtigte Zeit, aber diese weist notwendig zurück auf ursprünglich gegebene, nicht phantasierte, sondern präsentierte. Vergegenwärtigung ist das Gegenteil von ursprünglich gebendem Akt, keine Vorstellung kann ihr »entspringen«. D. h. Phantasie ist kein Bewußtsein, das irgendeine Objektivität oder einen wesentlichen und möglichen Zug in einer Objektivität als selbst gegeben hinstellen kann. Nicht selbst zu geben ist ja gerade das Wesen der Phantasie. Selbst der Begriff der Phantasie entspringt nicht der Phantasie. Denn wollen wir originär gegeben haben, was Phantasie ist, so müssen wir zwar Phantasien bilden, aber dieses selbst besagt noch nicht das Gegebensein. Wir müssen natürlich das Phantasieren betrachten, es wahrnehmen: die Wahrnehmung der Phantasie ist das ursprünglich gebende Bewußtsein für die Bildung des Begriffes Phantasie, in dieser Wahrnehmung erschauen wir, was Phantasie ist, wir erfassen sie im Bewußtsein der Selbstgegebenheit.

Daß zwischen der wiedervergegenwärtigenden Erinnerung und der primären Erinnerung, welche das Jetztbewußtsein extendiert, ein gewaltiger phänomenologischer Unterschied besteht, das zeigt ein aufmerksamer Vergleich der beiderseitigen Erlebnisse. Wir hören etwa zwei oder drei Töne und haben während der zeitlichen Extension des Jetzt ein Bewußtsein von dem eben gehörten Ton. Evidentermaßen ist dieses Bewußtsein im Wesen dasselbe, ob aus der tonalen Gestalt, die die Einheit eines Zeitobjektes bildet, noch ein Glied wirklich als jetzt wahrgenommen wird, oder ob das nicht mehr statthat, sondern das Gebilde nur noch retentional bewußt ist. Nehmen wir nun an, es werde vielleicht, während die kontinuierliche Inten-



tion auf den eben gehörten Ton oder tonalen Verlauf lebendig ist, dieser selbe noch einmal reproduziert. Den Takt, den ich eben noch gehört habe und auf den meine Aufmerksamkeit noch gerichtet ist, vergegenwärtige ich mir, indem ich ihn innerlich noch einmal nachvollziehe. Der Unterschied springt in die Augen. In der Vergegenwärtigung haben wir nun den Ton oder die Tongestalt mitsamt ihrer ganzen zeitlichen Extension noch einmal. Der vergegenwärtigende Akt ist zeitlich genau so extendiert wie der frühere Wahrnehmungsakt, er reproduziert ihn, er läßt Tonphase für Tonphase und Intervall für Intervall ablaufen, er reproduziert dabei auch die Phase der primären Erinnerung, die wir für den Vergleich ausgewählt hatten. Dabei ist er nicht eine bloße Wiederholung, und der Unterschied besteht nicht etwa bloß darin, daß wir einmal eine schlichte Reproduktion haben und das andere Mal eine Reproduktion von einer Reproduktion. Wir finden vielmehr radikale Unterschiede im Gehalt. Sie treten hervor, wenn wir etwa fragen, was den Unterschied zwischen dem Erklingen des Tones in der Vergegenwärtigung ausmacht und dem nachbleibenden Bewußtsein, das wir von ihm doch auch in der Phantasie zurückbehalten. Der reproduzierte Ton während des »Erklingens« ist Reproduktion vom Erklingen. Das nachbleibende Bewußtsein nach dem reproduzierten Erklingen ist nicht mehr Reproduktion des Erklingens, sondern des eben gewesenen, eben noch gehörten Er-klingens, und dieses stellt sich in ganz anderer Weise dar als das Erklingen selbst. Es bleiben die Phantasmen, welche die Töne darstellen, nicht etwa im Bewußtsein stehen, als ob nun in der Vergegenwärtigung jeder Ton als ein identisch verharrendes Datum konstituiert wäre. Sonst könnte es ja gar nicht zu einer anschaulichen Zeitvorstellung, der Vorstellung eines Zeitobjektes in der Vergegenwärtigung kommen. Der reproduzierte Ton vergeht, sein Phantasma bleibt nicht identisch stehen, sondern es modifiziert sich in eigentümlicher Weise und begründet das vergegenwärtigende Bewußtsein von Dauer, Veränderung, Aufeinanderfolge usw.

Die Modifikation des Bewußtseins, die ein originäres Jetzt in ein r e p r o d u z i e r t e s verwandelt, ist etwas ganz anderes als diejenige Modifikation, welche, sei es das originäre, sei es das reproduzierte Jetzt verwandelt in das V e r g a n g e n. Diese letztere Modifikation hat den Charakter einer stetigen Abschattung; wie das Jetzt sich stetig abstuft in das Vergangen und weiter Vergangen, so stuft sich auch das intuitive Zeitbewußtsein stetig ab. Dagegen ist von einem stetigen Übergang von Wahrnehmung in Phantasie, von Impression in Reproduktion keine Rede. Der letztere Unterschied



ist ein diskreter. Wir müssen daher sagen: das, was wir originäres Bewußtsein, Impression oder auch Wahrnehmung nennen, das ist ein sich stetig abstufender Akt. Jede konkrete Wahrnehmung impliziert ein ganzes Kontinuum solcher Abstufungen. Genau dieselben Abstufungen verlangt aber auch die Reproduktion, das Phantasiebewußtsein, nur eben reproduktiv modifiziert. Beiderseits gehört es zum Wesen der Erlebnisse, daß sie in dieser Weise extendiert sein müssen, daß eine punktuelle Phase niemals für sich sein kann.

Natürlich betrifft die Abstufung des originär wie des reproduktiv Gegebenen (wie wir bereits früher sahen) schon die Auffassungsinhalte. Die Wahrnehmung baut sich auf Empfindungen auf. Die Empfindung, welche für den Gegenstand präsentativ fungiert, bildet ein stetiges Kontinuum, und ebenso bildet das Phantasma für die Repräsentation eines Phantasieobjekts ein Kontinuum. Wer einen wesentlichen Unterschied zwischen Empfindungen und Phantasmen annimmt, darf natürlich die Auffassungsinhalte für die eben vergangenen Zeitphasen nicht als Phantasmen ansprechen, denn diese gehen ja kontinuierlich in die Auffassungsinhalte des Jetztmomentes über.

§ 20. Die »Freiheit« der Reproduktion.

Im originären und im reproduzierten Ablauf des »Zurücksinkens« treten bemerkenswerte Verschiedenheiten auf. Das originäre Erscheinen und Abfließen der Ablaufsmodi im Erscheinen ist etwas Festes, etwas durch »Affektion« Bewußtes, auf das wir nur hinsehen können (wenn wir überhaupt die Spontaneität des Zusehens vollziehen). Dagegen das Vergegenwärtigen ist etwas Freies, es ist ein freies Durchlaufen, wir können die Vergegenwärtigung »schneller« oder »langsamer«, deutlicher und expliziter oder verworrener, blitzschnell in einem Zuge oder in artikulierten Schritten usw. vollziehen. Die Vergegenwärtigung ist dabei selbst ein Ereignis des inneren Bewußtseins und hat als solches ihr aktuelles Jetzt, ihre Ablaufsmodi usw. Und in derselben immanenten Zeitstrecke, in der sie wirklich erfolgt, können wir »in Freiheit« größere und kleinere Stücke des vergegenwärtigten Vorgangs mit seinen Ablaufsmodis unterbringen und somit ihn schneller oder langsamer durchlaufen. Dabei bleiben die relativen Ablaufsmodi (unter der Voraussetzung der fortgesetzten identifizierenden Deckung) der vergegenwärtigten Punkte der Zeitstrecke unverändert. Ich vergegenwärtige immerfort dasselbe, immer dieselbe Kontinuität der Ablaufsmodi der Zeitstrecke, immer sie selbst im Wie. Aber wenn ich so

immer wieder zu demselben Anfangspunkt zurückkehre und zu derselben Folge von Zeitpunkten, so sinkt doch derselbe Anfangspunkt selbst immer weiter und stetig zurück.

§ 21. Klarheitsstufen der Reproduktion.

Dabei schwebt das Vergegenwärtigte in mehr oder minder klarer Weise vor, und die verschiedenen Modi dieser Unklarheit beziehen sich auf das Ganze, das vergegenwärtigt ist, und seine Bewußtseinsmodi. Auch bei der originären Gegebenheit eines Zeitobjektes fanden wir, daß es zuerst lebendig, klar erscheint, dann mit abnehmender Klarheit ins Leere übergeht. Diese Modifikationen gehören zum Fluß. Aber während dieselben Modifikationen eben in der Vergegenwärtigung des Flusses auftreten, treten uns da noch andere »Unklarheiten« entgegen, nämlich schon das »Klare« (im ersten Sinn) steht wie durch einen Schleier gesehen, unklar da, und zwar mehr oder minder unklar usw. Also die einen und anderen Unklarheiten sind nicht zu verwechseln. Die spezifischen Modi der Lebendigkeit und Unlebendigkeit, der Klarheit und Unklarheit der Vergegenwärtigung gehören nicht zum Vergegenwärtigten oder zu ihm nur vermöge des Wie der Vergegenwärtigung, sie gehören zum aktuellen Erlebnis der Vergegenwärtigung.

§ 22. Evidenz der Reproduktion.

Ein bemerkenswerter Unterschied besteht auch hinsichtlich der Evidenz der primären und sekundären Erinnerung[1]). Was ich retentional bewußt habe, so sahen wir, das ist absolut gewiß. Wie steht es nun mit der ferneren Vergangenheit? Erinnere ich mich an etwas, was ich gestern erfahren habe, so reproduziere ich den gestern erfahrenen Vorgang evtl. nach allen Schritten der Sukzession. Während ich das tue, habe ich das Bewußtsein einer Folge: eins wird zuerst reproduziert, dann in der bestimmten Folge das zweite usw. Aber abgesehen von dieser Folge, die der Reproduktion als gegenwärtigem Erlebnisverlauf evidentermaßen zukommt, bringt sie einen vergangenen zeitlichen Verlauf zur Darstellung. Und es ist wohl möglich, daß nicht nur die einzelnen Schritte des erinnerungsmäßig gegenwärtigen Vorgangs von denen des vergangenen abweichen (daß diese nicht so erfolgt sind, wie sie jetzt vergegenwärtigt werden), sondern auch, daß die wirkliche Reihenfolge eine andere war als die erinnernde Reihenfolge es eben meint. Hier sind also Irr-

---

1) Vgl. S. 394f.

tümer möglich und zwar Irrtümer, die der Reproduktion als solcher entspringen und nicht zu verwechseln sind mit den Irrtümern, denen auch die Wahrnehmung von Zeitobjekten (von transzendenten nämlich) unterworfen ist. Daß und in welchem Sinne dies der Fall ist, wurde auch bereits erwähnt: wenn ich eine zeitliche Folge originär bewußt habe, so ist es zweifellos, daß zeitliche Folge stattgehabt hat und statthat. Aber es ist nicht gesagt, daß ein — objektives — Ereignis wirklich in dem Sinne statthat, in dem ich es auffasse. Die einzelnen Auffassungen können falsche sein, solche, denen keine Wirklichkeit entspricht. Und bleibt nun in der zeitlichen Zurückgeschobenheit die gegenständliche Intention des Aufgefaßten (nach seinem konstituierenden Gehalt und nach seinem Verhältnis zu anderen Gegenständen) erhalten, so durchzieht der Irrtum die ganze zeitliche Auffassung des erscheinenden Vorgangs. Beschränken wir uns aber auf die Folge von darstellenden »Inhalten« oder auch von »Erscheinungen«, so bleibt eine zweifellose Wahrheit bestehen: es ist ein Vorgang zur Gegebenheit gekommen, und diese Folge von Erscheinungen hat stattgefunden, wenn auch vielleicht nicht die Folge von Ereignissen, die mir erscheinen.

Es ist nun die Frage, ob diese Evidenz des Zeitbewußtseins sich in der Reproduktion erhalten kann. Es ist dies nur möglich vermittelst einer Deckung des reproduktiven mit einem retentionalen Verlauf. Wenn ich eine Folge von zwei Tönen c, d habe, so kann ich, während noch die frische Erinnerung besteht, diese Folge wiederholen und zwar in gewisser Beziehung adäquat wiederholen. Ich wiederhole innerlich c, d mit dem Bewußtsein, es hat zuerst c und dann d stattgefunden. Und während dies »noch lebendig« ist, kann ich wieder so verfahren usw. Sicherlich kann ich auf diese Weise über das ursprüngliche Gebiet der Evidenz hinauskommen. Zugleich sehen wir hier die Art, wie sich Wiedererinnerungen erfüllen. Wenn ich wiederhole c, d, so findet diese reproduktive Vorstellung der Sukzession ihre Erfüllung in der noch eben lebendigen früheren Sukzession[1]).

§ 23. Deckung des reproduzierten Jetzt mit einem Vergangen. Unterscheidung von Phantasie und Wiedererinnerung.

Nachdem wir das reproduktive Bewußtsein von Vergangenem abgehoben haben gegen das originäre, ergibt sich ein weiteres

1) Man kann es auch umgekehrt nehmen, indem die Reproduktion die bloß retentional bewußte Folge anschaulich macht.



Problem. Wenn ich eine gehörte Melodie reproduziere, so vergegenwärtigt das phänomenale Jetzt der Wiedererinnerung ein Vergangen: in der Phantasie, in der Wiedererinnerung erklingt jetzt ein Ton. Er reproduziert etwa den ersten Ton der Melodie, die gewesene Melodie ist. Das mit dem zweiten Ton gegebene Vergangenheitsbewußtsein reproduziert das »soeben vergangen«, das früher originär gegeben war, also ein vergangenes »soeben vergangen«. Wie kommt nun das reproduzierte Jetzt dazu, ein Vergangen zu repräsentieren? Unmittelbar stellt doch ein reproduziertes Jetzt eben ein Jetzt vor. Wie kommt die Beziehung auf ein Vergangenes hinein, das doch originär nur gegeben sein kann in der Form des »soeben vergangen«?

Für diese Frage ist es nötig, eine Scheidung vorzunehmen, die wir bisher unterlassen haben, nämlich zwischen bloßer Phantasie von einem zeitlich extendierten Objekt und Wiedererinnerung. In der bloßen Phantasie ist keine Setzung des reproduzierten Jetzt und keine Deckung desselben mit einem vergangenen gegeben. Die Wiedererinnerung dagegen setzt das Reproduzierte und gibt ihm in dieser Setzung Stellung zum aktuellen Jetzt und zur Sphäre des originären Zeitfeldes, dem die Wiedererinnerung selbst angehört[1]). Nur im originären Zeitbewußtsein kann sich die Beziehung zwischen einem reproduzierten Jetzt und einem Vergangen vollziehen. Der Vergegenwärtigungsfluß ist ein Fluß von Erlebnisphasen, der genau so wie jeder zeitkonstituierende Fluß gebaut, also selbst ein zeitkonstituierender ist. All die Abschattungen, Modifikationen, die die Zeitform konstituieren, finden sich hier, und genau so, wie sich im Fluß der Tonphasen der immanente Ton konstituiert, so konstituiert sich im Fluß der Tonvergegenwärtigungsphasen die Einheit der Tonvergegenwärtigung. Es gilt eben allgemein, daß wir von allem im weitesten Sinne Erscheinenden, Vorgestellten, Gedachten usw. zurückgeführt werden in der phänomenologischen Reflexion auf einen Fluß von konstituierenden Phasen, die eine immanente Objektivation erfahren: eben die zu Wahrnehmungserscheinungen (äußeren Wahrnehmungen), Erinnerungen, Erwartungen, Wünschen usw. als Einheiten des inneren Bewußtseins. Also auch die Vergegenwärtigungen jeder Art als Erlebnisabflüsse von der universellen zeitkonstituierenden Gestaltung konstituieren ein immanentes Objekt: »dauernder, so und so abfließender Vorgang der Vergegenwärtigung«.

1) Vgl. Beilage III: Die Zusammenhangsintentionen von Erinnerung und Wahrnehmung. – Die Modi des Zeitbewußtseins, S. 455 ff.



Andererseits haben aber die Vergegenwärtigungen das Eigene, daß sie in sich selbst und nach allen Erlebnisphasen Vergegenwärtigungen »von« in einem anderen Sinne sind, daß sie eine zweite, andersartige Intentionalität haben, eine solche, die ihnen allein und nicht allen Erlebnissen eigen ist. Diese neue Intentionalität hat nun aber die Eigentümlichkeit, daß sie der Form nach ein Gegenbild der zeitkonstituierenden Intentionalität ist, und wie sie in jedem Elemente ein Moment eines Gegenwärtigungsflusses und im Ganzen einen ganzen Gegenwärtigungsfluß reproduziert, so stellt sie ein reproduktives Bewußtsein von einem vergegenwärtigten immanenten Objekt her. Sie konstituiert also ein Doppeltes: einmal durch ihre Form des Erlebnisflusses die Vergegenwärtigung als immanente Einheit; dadurch sodann, daß die Erlebnismomente dieses Flusses reproduktive Modifikationen von Momenten eines parallelen Flusses sind (der im gewöhnlichen Fall aus nicht reproduktiven Momenten besteht) und dadurch, daß diese reproduktiven Modifikationen eine Intentionalität bedeuten, schließt sich der Fluß zusammen zu einem konstituierenden Ganzen, in dem eine intentionale Einheit bewußt ist: die Einheit des Erinnerten.

§ 24. Protentionen in der Wiedererinnerung.

Um nun die Einordnung dieser konstituierten Erlebniseinheit »Erinnerung« in den einheitlichen Erlebnisstrom zu verstehen, ist folgendes mit in Rechnung zu ziehen: jede Erinnerung enthält Erwartungsintentionen, deren Erfüllung zur Gegenwart führt. Jeder ursprünglich konstituierende Prozeß ist beseelt von Protentionen, die das Kommende als solches leer konstituieren und auffangen, zur Erfüllung bringen. Aber: der wiedererinnernde Prozeß erneuert erinnerungsmäßig nicht nur diese Protentionen. Sie waren nicht nur auffangend da, sie haben auch aufgefangen, sie haben sich erfüllt, und dessen sind wir uns in der Wiedererinnerung bewußt. Die Erfüllung im wiedererinnernden Bewußtsein ist Wieder-Erfüllung (eben in der Modifikation der Erinnerungssetzung), und wenn die ursprüngliche Protention der Ereigniswahrnehmung unbestimmt war und das Anderssein oder Nichtsein offen ließ, so haben wir in der Wiedererinnerung eine vorgerichtete Erwartung, die all das nicht offen läßt, es sei denn in Form »unvollkommener« Wiedererinnerung, die eine andere Struktur hat als die unbestimmte, ursprüngliche Protention. Und doch ist auch diese in der Wiedererinnerung beschlossen. Es bestehen hier also Schwierigkeiten der intentionalen Analyse schon für das einzeln betrachtete Ereignis

und dann in neuer Weise für die Erwartungen, die die Aufeinanderfolge der Ereignisse bis zur Gegenwart angehen. — Die Wiedererinnerung ist nicht Erwartung, sie hat einen auf die Zukunft und zwar auf die Zukunft des Wiedererinnerten gerichteten Horizont, der gesetzter Horizont ist. Dieser Horizont wird im Fortschreiten des wiedererinnernden Prozesses immer neu eröffnet und lebendiger, reicher. Und dabei erfüllt sich dieser Horizont mit immer neuen wiedererinnerten Ereignissen. Die vordem nur vorgedeutet waren, sind nun quasigegenwärtig, quasi im Modus der verwirklichenden Gegenwart.

§ 25. Die doppelte Intentionalität der Wiedererinnerung.

Unterscheiden wir also bei einem Zeitobjekt den Inhalt nebst seiner Dauer, die im Zusammenhang »der« Zeit eine verschiedene Stelle haben können, von seiner Zeitstellung, so haben wir in der Reproduktion eines dauernden Seins neben der Reproduktion der erfüllten Dauer die Intentionen, welche die Stellung betreffen, und zwar notwendig. Eine Dauer ist gar nicht vorstellbar oder besser nicht setzbar, ohne daß sie in einem Zeitzusammenhang gesetzt wird, ohne daß Intentionen des Zeitzusammenhangs da sind. Dabei ist es notwendig, daß diese Intentionen entweder die Form von Vergangenheits- oder von Zukunftsintentionen haben. Der Doppelheit der Intentionen, der auf die erfüllte Dauer und der auf ihre Zeitstelle gerichteten, entspricht eine doppelte Erfüllung. Der Gesamtkomplex von Intentionen, der die Erscheinung des vergangenen dauernden Objektes ausmacht, hat seine mögliche Erfüllung in dem System von Erscheinungen, die zu demselben Dauernden gehören. Die Intentionen des Zusammenhangs in der Zeit erfüllen sich durch Herstellung der erfüllten Zusammenhänge bis zur aktuellen Gegenwart. Es ist also in jeder Vergegenwärtigung zu unterscheiden die Reproduktion des Bewußtseins, in dem das vergangene dauernde Objekt gegeben, d. h. wahrgenommen oder überhaupt ursprünglich konstituiert war, und das, was dieser Reproduktion als konstitutiv für das Bewußtsein »vergangen« oder »gegenwärtig« (mit dem aktuellen Jetzt gleichzeitig) oder »zukünftig« anhängt.

Ist nun auch das Letztere Reproduktion? Das ist eine leicht irreführende Frage. Natürlich, das Ganze wird reproduziert, nicht nur die damalige Bewußtseinsgegenwart mit ihrem Fluß, sondern »implicite« der ganze Strom des Bewußtseins bis zur lebendigen Gegenwart. Das sagt, als ein Grundstück apriorisch-phänomenologi-



scher Genese: die Erinnerung ist in einem beständigen Fluß, weil das Bewußtseinsleben in beständigem Fluß ist und nicht nur Glied an Glied in der Kette sich fügt. Vielmehr wirkt jedes Neue zurück auf das Alte, seine vorwärtsgehende Intention erfüllt sich und bestimmt sich dabei, und das gibt der Reproduktion eine bestimmte Färbung. Hier zeigt sich also eine a priori notwendige Rückwirkung; das Neue weist wieder auf Neues, das eintretend sich bestimmt und für das Alte die reproduktiven Möglichkeiten modifiziert usw. Dabei geht die rückwirkende Kraft der Kette nach zurück, denn das reproduzierte Vergangen trägt den Charakter Vergangen und eine unbestimmte Intention auf eine gewisse Zeitlage zum Jetzt. Es ist also nicht so, daß wir eine bloße Kette »assoziierter« Intentionen hätten, eins an das andere, dies an das nächste (Strömende) erinnernd, sondern wir haben e i n e Intention, die in sich Intention auf die Reihe von möglichen Erfüllungen ist.

Aber diese Intention ist eine unanschauliche, eine »leere« Intention, und ihr Gegenständliches ist die objektive Zeitreihe von Ereignissen, und diese ist die dunkle Umgebung des aktuell Wiedererinnerten. Charakterisiert das nicht überhaupt »Umgebung«: eine einheitliche Intention, die auf eine Vielheit zusammenhängender Gegenständlichkeiten bezogen ist und in deren gesonderter und vielfältiger, allmählicher Gegebenheit zur Erfüllung kommt? So verhält es sich auch beim räumlichen Hintergrund. Und so hat auch jedes Ding in der Wahrnehmung seine Rückseite als Hintergrund (denn es handelt sich nicht um Hintergrund der Aufmerksamkeit, sondern der Auffassung). Die Komponente »uneigentliche Wahrnehmung«, die jeder transzendenten Wahrnehmung als wesentliches Bestandstück zugehört, ist eine »komplexe« Intention, die erfüllbar ist in Zusammenhängen bestimmter Art, in Zusammenhängen von Gegebenheit. Vordergrund ist nichts ohne Hintergrund. Die erscheinende Seite ist nichts ohne nicht erscheinende. Ebenso in der Einheit des Zeitbewußtseins: die reproduzierte Dauer ist der Vordergrund, die Einordnungsintentionen machen einen Hintergrund, einen zeitlichen, bewußt. Und in gewisser Weise setzt sich das in die Konstitution der Zeitlichkeit des Dauernden selbst mit seinem Jetzt, Vorher, Nachher fort. Wir haben die Analogien: für das Raumding die Einordnung in den umfassenden Raum und die Raumwelt, andererseits das Raumding selbst mit seinem Vordergrund und Hintergrund. Für das Zeitding: die Einordnung in die Zeitform und die Zeitwelt, andererseits das Zeitding selbst und seine wechselnde Orientierung zum lebendigen Jetzt.

§ 26. Unterschiede zwischen Erinnerung und Erwartung.

Es ist ferner zu untersuchen, ob Erinnerung und Erwartung einander gleichstehen. Die anschauliche Erinnerung bietet mir die lebendige Reproduktion der ablaufenden Dauer eines Ereignisses, und unanschaulich bleiben nur die Intentionen, die zurückweisen auf das Vorher und vorweisen bis zum lebendigen Jetzt.

In der anschaulichen Vorstellung eines künftigen Ereignisses habe ich jetzt anschaulich das produktive »Bild« eines Vorgangs, der reproduktiv abläuft. Daran knüpfen sich unbestimmte Zukunftsintentionen und Vergangenheitsintentionen, d. i. Intentionen, die vom Anfang des Vorgangs die Zeitumgebung betreffen, die im lebendigen Jetzt terminiert. Insofern ist die Erwartungsanschauung umgestülpte Erinnerungsanschauung, denn bei dieser gehen die Jetztintentionen dem Vorgang nicht »vorher«, sondern folgen nach. Sie liegen als leere Umgebungsintentionen »in entgegengesetzter Richtung«. Wie steht es nun mit der Gegebenheitsweise des Vorgangs selbst? Macht es einen wesentlichen Unterschied aus, daß in der Erinnerung der Gehalt des Vorgangs bestimmter ist? Auch die Erinnerung kann anschaulich, aber doch nicht sehr bestimmt sein, sofern manche anschaulichen Komponenten gar nicht wirklichen Erinnerungscharakter haben. Bei »vollkommener« Erinnerung allerdings würde alles bis ins einzelne klar und als Erinnerung charakterisiert sein. Aber idealiter ist das auch bei der Erwartung möglich. Im allgemeinen läßt sie viel offen, und das Offenbleiben ist wieder ein Charakter der betreffenden Komponenten. Aber prinzipiell ist ein prophetisches Bewußtsein (ein Bewußtsein, das sich selbst für prophetisch ausgibt) denkbar, dem jeder Charakter der Erwartung, des Seinwerdenden, vor Augen steht: etwa wie wenn wir einen genau bestimmten Plan haben und anschauend das Geplante vorstellend es sozusagen mit Haut und Haar als künftige Wirklichkeit hinnehmen. Doch wird auch da manches Belanglose in der anschaulichen Antizipation der Zukunft sein, das als Lückenbüßer das konkrete Bild ausfüllt, das aber vielfach anders sein kann, als das Bild es bietet: es ist von vornherein charakterisiert als Offenheit.

Prinzipielle Unterschiede aber liegen in der Weise der Erfüllung. Vergangenheitsintentionen erfüllen sich notwendig durch Herstellung der Zusammenhänge anschaulicher Reproduktionen. Die Reproduktion des vergangenen Ereignisses läßt hinsichtlich ihrer Gültigkeit (im inneren Bewußtsein) nur Bestätigung der Erinnerungsunbestimmtheiten und Vervollkommnung durch Verwandlung in eine Repro-

duktion zu, in der alles und jedes an Komponenten als reproduktiv charakterisiert ist. Hier handelt es sich um Fragen wie: habe ich das wirklich gesehen, wahrgenommen, habe ich diese Erscheinung wirklich gehabt, genau mit dem Inhalt? All das muß sich zugleich einem Zusammenhang ebensolcher Anschauungen bis zum Jetzt einfügen. Eine andere Frage allerdings ist die: war das Erscheinende wirklich? Dagegen findet die Erwartung ihre Erfüllung in einer Wahrnehmung. Zum Wesen des Erwarteten gehört es, daß es ein Wahrgenommen-sein-werdendes ist. Dabei ist es evident, daß, wenn ein Erwartetes eintritt, d. i. zu einem Gegenwärtigen geworden ist, der Erwartungszustand selbst vorübergegangen ist; ist das Künftige zum Gegenwärtigen geworden, so ist das Gegenwärtige zum relativ Vergangenen geworden. Ebenso verhält es sich mit den Umgebungsintentionen. Auch sie erfüllen sich durch die Aktualität eines impressionalen Erlebens.

Ungeachtet dieser Unterschiede ist Erwartungsanschauung genau so etwas Ursprüngliches und Eigenartiges wie Vergangenheitsanschauung.

§ 27. Erinnerung als Bewußtsein vom Wahrgenommen-gewesen-sein.

Zur Charakteristik der analysierten setzenden Reproduktionen ist folgendes von größter Bedeutung: es gehört zu ihrem Wesen nicht bloß reproduktive Setzung von zeitlichem Sein, sondern eine gewisse Beziehung zum inneren Bewußtsein. Zum Wesen der Erinnerung gehört primär, daß sie Bewußtsein vom Wahrgenommen-gewesen-sein ist. Erinnere ich mich anschaulich an einen äußeren Vorgang, so habe ich eine reproduktive Anschauung von ihm. Und es ist eine setzende Reproduktion. Diese äußere Reproduktion ist aber notwendig bewußt durch eine innere Reproduktion[1]). Ein äußeres Erscheinen muß ja reproduziert werden, in dem der äußere Vorgang in bestimmter Erscheinungsweise gegeben ist. Das äußere Erscheinen als Erlebnis ist Einheit des inneren Bewußtseins, und dem inneren Bewußtsein entspricht die innere Reproduktion. Es bestehen nun aber für die Reproduktion eines Vorgangs zwei Möglichkeiten: es kann die innere Reproduktion eine setzende sein und demnach die Erscheinung des Vorgangs gesetzt sein in der Einheit der immanenten Zeit; oder es kann auch die äußere Reproduktion eine setzende sein, die den betreffenden zeitlichen Vorgang

1) Vgl. Beilage XI, S. 481 ff.

in der objektiven Zeit setzt, nicht aber die Erscheinung selbst als Vorgang der inneren Zeit und damit weiter nicht den zeitkonstituierenden Strom in der Einheit des Gesamtlebensstromes.

Erinnerung ist also nicht ohne weiteres Erinnerung an frühere Wahrnehmung. Da aber die Erinnerung an einen früheren Vorgang die Reproduktion der Erscheinungen, in denen er zur Gegebenheit kam, einschließt, besteht jederzeit auch die Möglichkeit einer Erinnerung an die frühere Wahrnehmung des Vorgangs (bzw. die Möglichkeit einer Reflexion in der Erinnerung, die die frühere Wahrnehmung zur Gegebenheit bringt). Es wird das frühere Bewußtseinsganze reproduziert, und was reproduziert wird, das hat den Charakter der Reproduktion und den Charakter der Vergangenheit.

Machen wir uns diese Verhältnisse an einem Beispiel klar: ich erinnere mich an das erleuchtete Theater – das kann nicht heißen: ich erinnere mich, das Theater wahrgenommen zu haben. Sonst hieße letzteres: ich erinnere mich, daß ich wahrgenommen habe, daß ich das Theater wahrgenommen habe usf. Ich erinnere mich an das erleuchtete Theater, das sagt: »in meinem Inneren« schaue ich das erleuchtete Theater als gewesenes. Im Jetzt schaue ich das Nicht-Jetzt. Wahrnehmung konstituiert Gegenwart. Damit ein Jetzt als solches mir vor Augen steht, muß ich wahrnehmen. Um ein Jetzt anschaulich vorzustellen, muß ich »im Bilde«, repräsentativ modifiziert, eine Wahrnehmung vollziehen. Aber nicht so, daß ich die Wahrnehmung vorstelle, sondern ich stelle das Wahrgenommene vor, das in ihr als gegenwärtig Erscheinende. Die Erinnerung impliziert also wirklich eine Reproduktion der früheren Wahrnehmung; aber die Erinnerung ist nicht im eigentlichen Sinne eine Vorstellung von ihr: die Wahrnehmung ist nicht in der Erinnerung gemeint und gesetzt, sondern gemeint und gesetzt ist ihr Gegenstand und sein Jetzt, das zudem in Beziehung gesetzt ist zum aktuellen Jetzt. Ich erinnere mich an das erleuchtete Theater von gestern, d. h. ich vollziehe eine »Reproduktion« der Wahrnehmung des Theaters, somit schwebt mir in der Vorstellung das Theater als ein gegenwärtiges vor, dieses meine ich, fasse dabei aber diese Gegenwart als zurückliegend in Beziehung auf die aktuelle Gegenwart der jetzigen aktuellen Wahrnehmungen auf. Natürlich ist jetzt evident: die Wahrnehmung des Theaters war, ich habe das Theater wahrgenommen. Das Erinnerte erscheint als gegenwärtig gewesen und zwar unmittelbar anschaulich; und es erscheint so dadurch, daß intuitiv eine Gegenwart erscheint, die einen Abstand hat von



der Gegenwart des aktuellen Jetzt. Die letztere Gegenwart konstituiert sich in der wirklichen Wahrnehmung, jene intuitiv erscheinende Gegenwart, die intuitive Vorstellung des Nicht-Jetzt, konstituiert sich in einem Gegenbild von Wahrnehmung, einer »Vergegenwärtigung der früheren Wahrnehmung«, in der das Theater »gleichsam jetzt« zur Gegebenheit kommt. Diese Vergegenwärtigung der Wahrnehmung des Theaters ist also nicht so zu verstehen, daß ich darin lebend das Wahrnehmen meine, sondern ich meine das Gegenwärtigsein des wahrgenommenen Objektes.

§ 28. Erinnerung und Bildbewußtsein. Erinnerung als setzende Reproduktion.

Es bedarf noch der Erwägung, welcher Art die Vergegenwärtigung ist, von der hier gehandelt wird. In Frage steht nicht eine Repräsentation durch ein ähnliches Objekt wie im Falle bewußter Bildlichkeit (Gemälde, Büste u. dgl.). Diesem Bildbewußtsein gegenüber haben die Reproduktionen den Charakter der Selbstvergegenwärtigung. Sie scheiden sich wiederum, je nachdem sie nichtsetzende (»bloße« Phantasien) oder setzende sind. Und dazu kommen nun die Zeitcharaktere. Erinnerung ist Selbstvergegenwärtigung im Sinne des Vergangen. Die gegenwärtige Erinnerung ist ein ganz analoges Phänomen wie die Wahrnehmung, sie hat mit der entsprechenden Wahrnehmung gemein die Erscheinung des Gegenstandes, nur hat die Erscheinung einen modifizierten Charakter, vermöge dessen der Gegenstand nicht als gegenwärtig dasteht, sondern als gegenwärtig gewesen.

Das Wesentliche der Art von Reproduktionen, die Erinnerung und Erwartung heißen, liegt in der Einordnung der reproduzierten Erscheinungen in den Seinszusammenhang der inneren Zeit, der abfließenden Reihe meiner Erlebnisse. Die Setzung erstreckt sich normalerweise auch auf das Gegenständliche der äußeren Erscheinung, aber diese Setzung kann aufgehoben, ihr kann widersprochen werden, und dann bleibt immer noch Erinnerung bzw. Erwartung übrig, d. h. wir werden nicht aufhören, dergleichen Erinnerung und Erwartung zu nennen, wenn wir auch die frühere bzw. künftige Wahrnehmung als bloß »vermeintliche« bezeichnen. Handelt es sich von vornherein nicht um Reproduktion transzendenter, sondern immanenter Objekte, so entfällt der geschilderte Stufenbau der reproduktiven Anschauungen, und die Setzung des Reproduzierten deckt sich mit seiner Einordnung in die Reihe der Erlebnisse, in die immanente Zeit.

§ 29. Gegenwartserinnerung.

Für die Sphäre der Anschauung von äußerer Zeit und Gegenständlichkeit ist noch ein anderer Typus unmittelbarer reproduktiver Anschauung von zeitlichen Gegenständen (auf die unmittelbare Anschauung von Zeitgegenständen beschränkten sich ja alle unsere Ausführungen und ließen die mittelbaren, bzw. unanschaulichen Erwartungen und Erinnerungen außer Spiel) zu berücksichtigen.

Ich kann mir auch ein Gegenwärtiges als jetzt seiend vorstellen, ohne es jetzt leibhaft vor mir zu haben, sei es auf Grund früherer Wahrnehmungen, sei es nach einer Beschreibung oder dgl. Im ersten Fall habe ich zwar eine Erinnerung, aber ich gebe dem Erinnerten Dauer bis zum aktuellen Jetzt, und für diese Dauer habe ich keine innerlich erinnerten »Erscheinungen«. Das »Erinnerungsbild« dient mir, aber ich setze nicht das Erinnerte als ein solches, das Gegenständliche der inneren Erinnerung, in seiner ihm zukommenden Dauer. Gesetzt ist das Dauernde als sich in dieser Erscheinung darstellend, und das erscheinende Jetzt setzen wir und das immer neue Jetzt usw.; aber wir setzen es nicht als »vergangen«.

Wir wissen, das »Vergangene« bei der Erinnerung sagt auch nicht, daß wir im jetzigen Erinnern uns ein Bild machen von dem früheren, und was dergleichen Konstruktionen mehr sind. Sondern wir setzen einfach das Erscheinende, das Angeschaute, das natürlich nach seiner Zeitlichkeit nur in den temporalen Modis anschaubar ist. Und dem dabei Erscheinenden geben wir in der Weise der Erinnerung durch die Umgebungsintentionen der Erscheinung Stellung zum Jetzt der Aktualität. Also müssen wir auch bei der Vergegenwärtigung eines abwesenden Gegenwärtigen nach den Umgebungsintentionen der Anschauung fragen, und diese sind hier natürlich von ganz anderer Art: sie haben gar keine Beziehung zum aktuellen Jetzt durch eine stetige Reihe von inneren Erscheinungen, die sämtlich gesetzte wären. Freilich ohne Zusammenhang ist diese reproduktive Erscheinung nicht. Es soll ein Dauerndes sein, das da erscheint, das gewesen ist und jetzt ist und sein wird. Ich kann also auf irgendeinem Wege hingehen und sehen, das Ding noch finden, und kann dann wieder zurückgehen und in wiederholten »möglichen« Erscheinungsreihen die Anschauung herstellen. Und wenn ich vorhin aufgebrochen und dahin gegangen wäre (und das ist vorgezeichnete Möglichkeit, und dem entsprechen mögliche Erscheinungsreihen), dann hätte ich jetzt diese Anschauung als Wahrnehmungsanschauung usw. Also die Erscheinung, die mir reproduktiv vorschwebt, ist zwar nicht charakterisiert als innerlich impressional gewesen, das Erschei-

nende nicht als in seiner Zeitdauer wahrgenommen gewesenes: aber Beziehung zum hic et nunc besteht auch hier, die Erscheinung trägt auch einen gewissen Setzungscharakter: sie gehört in einen bestimmten Erscheinungszusammenhang hinein (und von Erscheinungen, die durchaus »setzende«, stellungnehmende wären), und in Beziehung auf diesen haben sie motivierenden Charakter: die Umgebungsintention gibt für die Erlebnisse selbst einen Hof von Intentionen. Ebenso verhält es sich mit der Anschauung von dauerndem Sein, das ich jetzt wahrnehme und als vorher gewesen setze, ohne es vorher wahrgenommen zu haben und jetzt zu erinnern, und das ich als künftig sein werdend setze.

§ 30. Erhaltung der gegenständlichen Intention in der retentionalen Abwandlung.

Es kommt oft vor, daß, während noch die Retention von eben Vergangenem lebendig ist, ein reproduktives Bild von demselben auftaucht: aber natürlich ein Bild desselben, wie es im Jetztpunkt gegeben war. Wir rekapitulieren sozusagen das soeben Erlebte. Diese innere Erneuerung in der Vergegenwärtigung setzt das reproduktive Jetzt mit dem noch in frischer Erinnerung lebenden in Beziehung, und hier vollzieht sich das Identitätsbewußtsein, das die Identität des einen oder anderen herausstellt. (Dies Phänomen zeigt zugleich, daß zur Sphäre der primären Erinnerung neben dem intuitiven ein leerer Teil gehört, der sehr viel weiter reicht. Während wir ein Gewesenes noch in der frischen, obschon leeren Erinnerung haben, kann zugleich ein »Bild« davon auftauchen.) Es ist eine allgemeine und grundwesentliche Tatsache, daß jedes Jetzt, indem es in die Vergangenheit zurücksinkt, seine strenge Identität festhält. Phänomenologisch gesprochen: das Jetztbewußtsein, das sich auf Grund der Materie A konstituiert, wandelt sich stetig in ein Vergangenheitsbewußtsein um, während gleichzeitig immer neues Jetztbewußtsein sich aufbaut. Bei dieser Umwandlung erhält sich (und das gehört zum Wesen des Zeitbewußtseins) das sich modifizierende Bewußtsein seine gegenständliche Intention.

Die kontinuierliche Modifikation, welche jedes ursprüngliche Zeitfeld hinsichtlich der es konstituierenden Aktcharaktere enthält, ist nicht so zu verstehen, als ob in der Reihe der zu einer Objektphase gehörigen Auffassungen, angefangen von ihrem Auftreten als Jetztsetzung und herabsteigend bis an das letzte erreichbare phänomenale Vergangen, eine stetige Modifikation in der gegenständlichen Intention statthätte. Im Gegenteil: die gegenständliche Intention ver-



bleibt als absolut dieselbe und identische. Gleichwohl besteht ein phänomenales Sichabstufen und zwar nicht nur hinsichtlich der Auffassungsinhalte, die ihr Abklingen haben, ein gewisses Herabsinken von der höchsten Empfindungshöhe im Jetzt bis zur Unmerklichkeit. Vor allem ist das Jetztmoment charakterisiert als das Neue. Das eben herabsinkende Jetzt ist nicht mehr das Neue, sondern das durch das Neue beiseite Geschobene. In dieser Beiseiteschiebung liegt eine Veränderung. Aber während es seinen Charakter des Jetzt verloren hat, hält es sich in seiner gegenständlichen Intention absolut ungeändert, es ist Intention auf eine individuelle Objektivität, und zwar anschauende Intention. In dieser Hinsicht also liegt keinerlei Veränderung vor. Es ist aber hier wohl zu erwägen, was »Erhaltung der gegenständlichen Intention« besagt. Die Gesamtauffassung des Gegenstandes enthält zwei Komponenten: die eine konstituiert das Objekt nach seinen außerzeitlichen Bestimmungen, die andere schafft die Zeitstelle, das Jetztsein, Gewesensein usw. Das Objekt als die Zeitmaterie, als das, was die Zeitstelle und die zeitliche Ausbreitung hat, als das, was dauert oder sich verändert, als das, was jetzt ist und dann gewesen ist, entspringt rein aus der Objektivation der Auffassungsinhalte, im Falle sinnlicher Objekte also der sinnlichen Inhalte. Daß diese Inhalte gleichwohl Zeitobjekte sind, daß sie sich in einem Nacheinander als ein Kontinuum von Urimpressionen und Retentionen erzeugen, und daß diese Zeitabschattungen der Empfindungsdaten ihre Bedeutung haben für die Zeitbestimmungen der mittels ihrer konstituierten Objekte, verlieren wir dabei nicht aus dem Auge. Aber in ihrer Eigenschaft als Repräsentanten dinglicher Qualitäten ihrem reinen Was nach spielt ihr Zeitcharakter keine Rolle. Die unzeitlich gefaßten Auffassungsdaten konstituieren das Objekt nach seinem spezifischen Bestande, und wo dieser erhalten bleibt, können wir schon von einer Identität sprechen. Wenn aber vorhin von Erhaltung der gegenständlichen Beziehung die Rede war, so bedeutete das, daß nicht nur der Gegenstand in seinem spezifischen Bestande erhalten bleibt, sondern als individueller, also zeitlich bestimmter, der mit seiner zeitlichen Bestimmung in der Zeit zurücksinkt. Dieses Zurücksinken ist eine eigentümliche phänomenologische Modifikation des Bewußtseins, wodurch in Relation zu dem immer neu konstituierten aktuellen Jetzt vermöge der dahin führenden stetigen Änderungsreihe ein immer wachsender Abstand sich ausbildet.

§ 31. Urimpression und objektiver individueller Zeitpunkt.

Scheinbar werden wir hier auf eine Antinomie geführt: das Objekt ändert im Zurücksinken ständig seine Zeitstelle und sollte doch im Zurücksinken seine Zeitstelle bewahren. In Wahrheit ändert das Objekt der sich stetig zurückschiebenden primären Erinnerung gar nicht seine Zeitstelle, sondern nur seinen Abstand vom aktuellen Jetzt und zwar darum, weil das aktuelle Jetzt als ein immer neuer objektiver Zeitpunkt gilt, während das vergangene Zeitliche bleibt, was es ist. Wie aber entgegen dem Phänomen der ständigen Änderung des Zeitbewußtseins das Bewußtsein von der objektiven Zeit und zunächst von identischen Zeitstellen zustandekommt, das ist nun die Frage. Damit hängt aufs engste die Frage nach der Konstitution der Objektivität individueller zeitlicher Gegenstände und Vorgänge zusammen: im Zeitbewußtsein vollzieht sich alle Objektivierung; ohne Aufklärung der Identität der Zeitstelle ist auch keine Aufklärung der Identität eines Objektes in der Zeit zu geben.

Näher ausgeführt ist das Problem das folgende: die Jetztphasen der Wahrnehmung erfahren stetig eine Modifikation, sie erhalten sich nicht einfach wie sie sind, sie fließen. Darin konstituiert sich, was wir als Zurücksinken in die Zeit bezeichnen. Der Ton erklingt jetzt, und alsbald sinkt er in die Vergangenheit, er, derselbe Ton. Das betrifft den Ton nach jeder seiner Phasen und darum auch den ganzen. Nun scheint das Herabsinken durch unsere bisherigen Betrachtungen einigermaßen verständlich. Aber wie kommt es, daß wir gegenüber dem Herabsinken des Tones doch davon sprechen, daß ihm eine feste Stellung in der Zeit zukommt, daß sich Zeitpunkte und Zeitdauern in wiederholten Akten identifizieren lassen, wie es unsere Analyse des reproduktiven Bewußtseins aufwies? Der Ton und jeder Zeitpunkt in der Einheit des dauernden Tones hat ja seine absolut feste Stelle in der »objektiven« (sei es auch die immanente) Zeit. Die Zeit ist starr, und doch fließt die Zeit. Im Zeitfluß, im stetigen Herabsinken in die Vergangenheit konstituiert sich eine nicht fließende, absolut feste, identische, objektive Zeit. Das ist das Problem.

Überlegen wir zunächst die Sachlage des herabsinkenden selben Tones etwas näher. Warum sprechen wir von demselben Ton, der herabsinkt? Der Ton baut sich im Zeitfluß auf durch seine Phasen. Von jeder Phase, etwa der eines aktuellen Jetzt, wissen wir, daß sie dem Gesetz der stetigen Modifikation unterliegend doch darum



als gegenständlich dasselbe, als derselbe Tonpunkt sozusagen erscheinen muß, weil hier eine Auffassungskontinuität vorliegt, die von der Identität des Sinnes durchwaltet und in kontinuierlicher Deckung befindlich ist. Die Deckung betrifft die außerzeitliche Materie, die eben im Fluß Identität des gegenständlichen Sinnes sich erhält. Dies gilt für jede Jetztphase. Aber jedes neue Jetzt ist eben ein neues und ist als das phänomenologisch charakterisiert. Mag der Ton völlig unverändert andauern, derart, daß nicht die leiseste Veränderung für uns sichtlich ist, mag also jedes neue Jetzt genau den gleichen Auffassungsinhalt besitzen nach Qualitätsmomenten, Intensitätsmomenten usw. und genau dieselbe Auffassung tragen – eine ursprüngliche Verschiedenheit liegt doch vor, eine Verschiedenheit, die einer neuen Dimension angehört. Und diese Verschiedenheit ist eine stetige. Phänomenologisch liegt vor, daß nur der Jetztpunkt als aktuelles Jetzt charakterisiert ist und zwar als neues, daß der vorige Zeitpunkt seine Modifikation erfahren hat, der vorige seine weitergehende Modifikation usw. Dieses Kontinuum der Modifikationen an den Auffassungsinhalten und den auf sie gebauten Auffassungen schafft das Bewußtsein der Extension des Tones mit dem beständigen Herabsinken des bereits Extendierten in die Vergangenheit.

Wie kommt nun aber entgegen dem Phänomen der stetigen Änderung des Zeitbewußtseins das Bewußtsein der objektiven Zeit und zunächst der identischen Zeitstelle und Zeitausdehnung zustande? Die Antwort lautet: dadurch, daß gegenüber dem Fluß der zeitlichen Zurückschiebung, dem Fluß von Bewußtseinsmodifikationen, das Objekt, das zurückgeschoben erscheint, eben in absoluter Identität apperzeptiv erhalten bleibt, und zwar das Objekt mitsamt der im Jetztpunkt erfahrenen Setzung als »dies«. Die stetige Modifikation der Auffassung im stetigen Fluß betrifft nicht das »als was« der Auffassung, den Sinn, sie meint kein neues Objekt und keine neue Objektphase, sie ergibt keine neuen Zeitpunkte, sondern immerfort dasselbe Objekt mit seinen selben Zeitpunkten. Jedes aktuelle Jetzt schafft einen neuen Zeitpunkt, weil es ein neues Objekt schafft oder vielmehr einen neuen Objektpunkt, der im Fluß der Modifikation als der eine und selbe individuelle Objektpunkt festgehalten wird. Und die Stetigkeit, in der sich immer wieder ein neues Jetzt konstituiert, zeigt uns, daß es sich nicht überhaupt um »Neuheit« handelt, sondern um ein stetiges Moment der Individuation, in dem die Zeitstelle ihren Ursprung hat. Zum Wesen des modifizierenden Flusses gehört es, daß diese Zeitstelle identisch und notwendig



identisch dasteht. Das Jetzt als aktuelles Jetzt ist die Gegenwartsgegebenheit der Zeitstelle. Rückt das Phänomen in die Vergangenheit, so erhält das Jetzt den Charakter des vergangenen Jetzt, aber es bleibt dasselbe Jetzt, nur daß es in Relation zum jeweilig aktuellen und zeitlich neuen Jetzt als vergangen dasteht.

Die Objektivation des Zeitobjekts beruht also auf folgenden Momenten: der Empfindungsinhalt, der zu den verschiedenen aktuellen Jetztpunkten des Objektes gehört, kann qualitativ absolut unverändert bleiben, aber er hat bei noch so weit gehender inhaltlicher Identität doch nicht wahre Identität; dieselbe Empfindung jetzt und in einem anderen Jetzt hat eine Verschiedenheit, und zwar eine phänomenologische Verschiedenheit, die der absoluten Zeitstelle entspricht, sie ist Urquell der Individualität des »dies« und damit der absoluten Zeitstelle. Jede Phase der Modifikation hat »im Wesen« den gleichen qualitativen Gehalt und das gleiche Zeitmoment, obschon modifiziert, und sie hat es in sich in der Weise, daß dadurch eben die nachmalige Identitätsauffassung ermöglicht ist. Dies auf seiten der Empfindung bzw. der Auffassungsgrundlage. Die verschiedenen Momente tragen verschiedene Seiten der Auffassung, der eigentlichen Objektivation. Eine Seite der Objektivation findet ihren Anhalt rein im qualitativen Gehalt des Empfindungsmaterials: das ergibt die Zeitmaterie, z. B. Ton. Sie wird im Fluß der Vergangenheitsmodifikation identisch festgehalten. Eine zweite Seite der Objektivation entspringt der Auffassung der Zeitstellenrepräsentanten. Auch diese Auffassung wird stetig im Fluß der Modifikation festgehalten.

In der Zusammenfassung: der Tonpunkt in seiner absoluten Individualität wird festgehalten nach Materie und Zeitstelle, welch letztere erst Individualität konstituiert. Dazu kommt endlich die Auffassung, welche wesentlich zur Modifikation gehört, und die unter Festhaltung der extendierten Gegenständlichkeit mit ihrer immanenten absoluten Zeit die stetige Zurückschiebung in die Vergangenheit erscheinen läßt. In unserem Tonbeispiel hat also jeder Jetztpunkt des immer neu Erklingens und Abklingens sein Empfindungsmaterial und seine objektivierende Auffassung. Der Ton steht da als Ton einer angestrichenen Geigensaite. Sehen wir wieder von der objektivierenden Auffassung ab und blicken wir rein auf das Empfindungsmaterial hin, so ist es der Materie nach etwa immerfort Ton c, Tonqualität und Klangfarbe unverändert, Intensität vielleicht schwankend usw. Dieser Inhalt, rein als Empfindungsinhalt, wie er der objektivierenden Apperzeption zugrunde liegt, ist extendiert, nämlich jedes Jetzt hat seinen



Empfindungsinhalt, jedes andere Jetzt einen individuell anderen, möge er materiell auch genau derselbe sein. Absolut dasselbe c jetzt und später ist empfindungsmäßig gleich, aber individuell ein anderes.

Was hier »individuell« heißt, das ist die ursprüngliche Temporalform der Empfindung, oder, wie ich auch sagen kann, die Temporalform der ursprünglichen Empfindung, hier der Empfindung des jeweiligen Jetztpunktes und nur dieser. Aber eigentlich ist der Jetztpunkt selbst durch die ursprüngliche Empfindung zu definieren, so daß der ausgesprochene Satz nur als Hinweis auf das, was gemeint sein soll, zu gelten hat. Impression gegenüber Phantasma unterscheidet sich durch den Charakter der Originarität[1]. Nun haben wir innerhalb der Impression die Urimpression hervorzuheben, der gegenüber das Kontinuum von Modifikationen im primären Erinnerungsbewußtsein dasteht. Die Urimpression ist das absolut Unmodifizierte, die Urquelle für alles weitere Bewußtsein und Sein. Urimpression hat zum Inhalt das, was das Wort Jetzt besagt, wofern es im strengsten Sinne genommen wird. Jedes neue Jetzt ist Inhalt einer neuen Urimpression. Stetig leuchtet eine neue und immer neue Impression auf mit immer neuer, bald gleicher, bald wechselnder Materie. Was Urimpression von Urimpression scheidet, das ist das individualisierende Moment der ursprünglichen Zeitstellenimpression, die etwas grundwesentlich Verschiedenes ist gegenüber der Qualität und sonstigen materiellen Momenten des Empfindungsinhaltes. Das Moment der ursprünglichen Zeitstelle ist natürlich nichts für sich, die Individuation ist nichts neben dem, was Individuation hat. Der ganze Jetztpunkt nun, die ganze originäre Impression erfährt die Vergangenheitsmodifikation, und erst durch sie haben wir den ganzen Jetztbegriff erschöpft, sofern er ein relativer ist und auf ein »vergangen« hinweist, wie »vergangen« auf das »jetzt«. Auch diese Modifikation betrifft zunächst die Empfindung, ohne ihren allgemeinen impressionalen Charakter aufzuheben. Sie modifiziert den Gesamtgehalt der Urimpression sowohl nach Materie als nach Zeitstelle, sie modifiziert aber genau in dem Sinne, wie es eine Phantasiemodifikation tut, nämlich durch und durch modifizierend und doch das intentionale Wesen (den Gesamtgehalt) nicht verändernd.

Also, die Materie ist dieselbe Materie, die Zeitstelle dieselbe Zeitstelle, nur die Weise der Gegebenheit hat sich geändert: es ist Vergangenheitsgegebenheit. Auf diesem Empfindungsmaterial baut

1) Über Impression und Phantasma vgl. Beilage II, S. 452ff.

sich nun die objektivierende Apperzeption auf. Schon wenn wir rein auf die Empfindungsinhalte hinblicken (von den transzendenten Apperzeptionen, die sich evtl. darauf bauen, absehend), vollziehen wir eine Apperzeption: der »Zeitfluß«, die Dauer steht uns dann vor Augen als eine Art Gegenständlichkeit. Gegenständlichkeit setzt Einheitsbewußtsein, Identitätsbewußtsein voraus. Wir fassen hier den Inhalt jeder Urempfindung als Selbst auf. Sie gibt ein Tonpunkt-Individuum, und dieses Individuum ist im Fluß der Vergangenheitsmodifikation identisch dasselbe: die auf diesen Punkt bezügliche Apperzeption verbleibt in der Vergangenheitsmodifikation in stetiger Deckung, und die Identität des Individuums ist eo ipso Identität der Zeitstelle. Das stetige Hervorschnellen immer neuer Urimpressionen ergibt in der Auffassung derselben als individueller Punkte immer wieder neue und unterschiedene Zeitstellen, die Stetigkeit ergibt eine Stetigkeit der Zeitstellen, im Fluß der Vergangenheitsmodifikation steht also ein stetiges, tonal erfülltes Zeitstück da, aber so, daß nur ein Punkt davon durch Urimpression gegeben ist, und daß von da aus die Zeitstellen stetig in modifizierter Abstufung erscheinen, zurückgehend in die Vergangenheit.

Jede wahrgenommene Zeit ist wahrgenommen als Vergangenheit, die in Gegenwart terminiert. Und Gegenwart ist ein Grenzpunkt. An diese Gesetzmäßigkeit ist jede Auffassung gebunden, wie transzendent sie auch sein mag. Nehmen wir einen Vogelflug, eine Reiterschwadron im Galopp wahr u. dgl., so finden wir in der Empfindungsunterlage die beschriebenen Unterschiede, immer neue Urempfindungen, ihren Zeitcharakter, der ihre Individuation ergibt, mit sich führend, und andererseits finden wir dieselben Modi in der Auffassung. Eben dadurch erscheint das Objektive selbst, der Vogelflug, als Urgegebenheit im Jetztpunkt, aber als Vollgegebenheit in einem Vergangenheitskontinuum, das in dem Jetzt terminiert, und stetig in immer wieder neuem Jetzt, während das stetig Vorangegangene ins Vergangenheitskontinuum immer weiter zurückgerückt ist. Der erscheinende Vorgang hat immerfort die identischen absoluten Zeitwerte. Indem er sich nach dem abgelaufenen Stück immer weiter in die Vergangenheit zurückschiebt, schiebt er sich mit seinen absoluten Zeitstellen und damit mit seiner ganzen Zeitstrecke in die Vergangenheit: d. h. derselbe Vorgang mit derselben absoluten Zeitausbreitung erscheint immerfort (solange er überhaupt erscheint) identisch als derselbe, nur daß die Form seiner Gegebenheit eine verschiedene ist. Andererseits quillt zugleich in dem lebendigen Quellpunkt des Seins, dem Jetzt, immer neues Ursein auf, in Rela-

tion zu dem der Abstand der zum Vorgang gehörigen Zeitpunkte vom jeweiligen Jetzt sich stetig vergrößert, somit die Erscheinung des Zurücksinkens, Sichentfernens erwächst.

§ 32. Anteil der Reproduktion an der Konstitution der einen objektiven Zeit.

Mit der Erhaltung der Individualität der Zeitpunkte beim Zurücksinken in die Vergangenheit haben wir aber noch nicht das Bewußtsein einer einheitlichen, homogenen, objektiven Zeit. Für das Zustandekommen dieses Bewußtseins spielt die reproduktive Erinnerung (als anschauliche, wie in der Form leerer Intentionen) eine wichtige Rolle. Jeder zurückgeschobene Zeitpunkt kann vermöge einer reproduktiven Erinnerung zum Nullpunkt einer Zeitanschauung gemacht werden und wiederholt gemacht werden. Das frühere Zeitfeld, in dem das gegenwärtig Zurückgeschobene ein Jetzt war, wird reproduziert und das reproduzierte Jetzt mit dem noch in frischer Erinnerung lebendigen Zeitpunkt identifiziert: die individuelle Intention ist dieselbe[1]). Das reproduzierte Zeitfeld reicht weiter als das aktuell gegenwärtige. Nehmen wir darin einen Vergangenheitspunkt, so ergibt die Reproduktion durch Überschiebung mit dem Zeitfeld, in dem dieser Punkt das Jetzt war, einen weiteren Rückgang in die Vergangenheit usw. Dieser Prozeß ist evidentermaßen als unbegrenzt fortsetzbar zu denken, obwohl die aktuelle Erinnerung praktisch bald versagen wird. Es ist evident, daß jeder Zeitpunkt sein Vorher und Nachher hat, und daß die Punkte und Strecken vorher sich nicht verdichten können in der Weise einer Annäherung an eine mathematische Grenze wie etwa die Grenze der Intensität. Gäbe es einen Grenzpunkt, so entspräche diesem ein Jetzt, dem nichts vorangegangen wäre, und das ist evident unmöglich[2]). Ein Jetzt ist immer und wesentlich ein Randpunkt einer Zeitstrecke. Und evident ist, daß diese ganze Strecke zurücksinken muß und dabei ihre ganze Größe, ihre ganze Individualität sich erhält. Freilich ermöglicht die Phantasie und Reproduktion keine Extension der Zeitanschauung in dem Sinn, als ob der Umfang reell gegebener Zeitabstufungen im Simultanbewußtsein vergrößert würde. Man fragt vielleicht mit Beziehung darauf: wie kommt es bei diesen sukzessiven Aneinanderreihungen von Zeitfeldern zu der einen objektiven Zeit mit der

1) Vgl. Beilage IV: Wiedererinnerung und Konstitution von Zeitobjekten und objektiver Zeit, S. 459ff.

2) Vgl. S. 400.

einen festen Ordnung? Die Antwort bietet die fortgesetzte Überschiebung der Zeitfelder, die in Wahrheit keine bloße zeitliche Aneinanderreihung von Zeitfeldern ist. Die sich überschiebenden Partien werden beim anschaulich-stetigen Rückgang in die Vergangenheit individuell identifiziert. Wenn wir so von jedem wirklich erlebten, d. h. im Wahrnehmungszeitfeld originär gegebenen oder von irgend einem eine ferne Vergangenheit reproduzierenden Zeitpunkt her in die Vergangenheit zurückschreiten, sozusagen entlang einer festen Kette zusammenhängender und immer wieder identifizierter Objektivitäten, wie begründet sich da die lineare Ordnung, wonach jede beliebige Zeitstrecke, auch die außer Kontinuität mit dem aktuellen Zeitfeld reproduzierte, ein Stück sein muß einer einzigen, bis zum aktuellen Jetzt fortlaufenden Kette? Selbst jede willkürlich phantasierte Zeit unterliegt der Forderung, daß, wenn sie als wirkliche Zeit soll gedacht werden können (d. i. als Zeit irgend eines Zeitobjekts), sie als Strecke innerhalb der einen und einzigen objektiven Zeit bestehen muß.

§ 33. Einige apriorische Zeitgesetze.

Offenbar gründet diese apriorische Forderung in der Geltung der unmittelbar zu erfassenden, der fundamentalen Zeitevidenzen, die auf Grund der Anschauungen von Zeitstellengegebenheiten evident werden.

Vergleichen wir zunächst zwei Urempfindungen oder vielmehr korrelativ zwei Urgegebenheiten, beide in einem Bewußtsein wirklich als Urgegebenheiten, als Jetzt erscheinend, so sind sie durch ihre Materie von einander unterschieden, sie sind aber gleichzeitig, sie haben identisch dieselbe absolute Zeitstelle, sie sind beide jetzt, und in demselben Jetzt haben sie notwendig denselben Zeitstellenwert[1]). Sie haben dieselbe Form der Individuation, sie konstituieren sich beide in Impressionen, die zur selben Impressionsstufe gehören. In dieser Identität modifizieren sie sich und behalten die Identität in der Vergangenheitsmodifikation immerfort. Eine Urgegebenheit und eine modifizierte Gegebenheit von verschiedenem oder gleichem Inhalt haben notwendig verschiedene Zeitstellen; und zwei modifizierte Gegebenheiten haben entweder dieselbe oder verschiedene Zeitstellen; dieselbe, wenn sie aus demselben Jetztpunkt entspringen, verschiedene, wenn aus verschiedenen. Das aktuelle Jetzt ist ein Jetzt

1) Zur Konstitution der Gleichzeitigkeit vgl. § 38, S. 431 f. und Beilage VII, S. 468 ff.



und konstituiert eine Zeitstelle, wie viele Objektitäten sich in ihm gesondert konstituieren: sie alle haben dieselbe zeitliche Gegenwart und behalten ihre Gleichzeitigkeit im Abfluß. Daß die Zeitstellen Abstände haben, daß diese Größen sind u. dgl., das kann hier evident erschaut werden; ferner Wahrheiten wie das Transitivitätsgesetz oder das Gesetz: wenn a früher als b, so ist b später als a. Zum apriorischen Wesen der Zeit gehört es, daß sie eine Kontinuität von Zeitstellen ist mit bald identischen, bald wechselnden Objektitäten, die sie erfüllen, und daß die Homogeneität der absoluten Zeit unaufhebbar sich konstituiert im Abfluß der Vergangenheitsmodifikationen und im stetigen Hervorquellen eines Jetzt, des schöpferischen Zeitpunktes, des Quellpunktes der Zeitstellen überhaupt.

Ferner gehört zum apriorischen Wesen der Sachlage, daß Empfindung, Auffassung, Stellungnahmen, daß alles an demselben Zeitfluß mitbeteiligt ist, und daß notwendig die objektivierte absolute Zeit identisch dieselbe ist wie die Zeit, die zur Empfindung und Auffassung gehört. Die vorobjektivierte Zeit, die zur Empfindung gehört, fundiert notwendig die einzige Möglichkeit einer Zeitstellenobjektivation, die der Modifikation der Empfindung und dem Grade dieser Modifikation entspricht. Dem objektivierten Zeitpunkt etwa, in dem ein Glockengeläute beginnt, entspricht der Zeitpunkt der entsprechenden Empfindung. Sie hat in der Anfangsphase dieselbe Zeit, d. h. wird sie nachträglich zum Gegenstand gemacht, so erhält sie notwendig die Zeitstelle, die mit der entsprechenden Zeitstelle des Glockengeläutes zusammenfällt. Ebenso ist die Zeit der Wahrnehmung und die Zeit des Wahrgenommenen identisch dieselbe[1]). Der Wahrnehmungsakt sinkt ebenso in die Zeit zurück wie in der Erscheinung das Wahrgenommene, und in der Reflexion muß jeder Wahrnehmungsphase identisch dieselbe Zeitstelle gegeben werden wie dem Wahrgenommenen.

Dritter Abschnitt.

Die Konstitutionsstufen der Zeit und der Zeitobjekte.

§ 34. Scheidung der Konstitutionsstufen[2]).

Nachdem wir, von den augenfälligsten Phänomenen ausgehend, das Zeitbewußtsein nach einigen Hauptrichtungen und in verschiedenen Schichten studiert haben, wird es gut sein, die verschiedenen

1) Vgl. Beilage V: Gleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Wahrgenommenem S. 461 ff.

2) Vgl. zu diesem und den folgenden §§ Beilage VI: Erfassung des absoluten Flusses. — Wahrnehmung in vierfachem Sinne, S. 463 ff.



Konstitutionsstufen einmal in ihrem wesensmäßigen Aufbau festzustellen und systematisch durchzugehen.

Wir fanden:

1. die Dinge der Erfahrung in der objektiven Zeit (wobei noch verschiedene Stufen des empirischen Seins zu scheiden wären, die bisher nicht berücksichtigt wurden: das Erfahrungsding des einzelnen Subjekts, das intersubjektiv identische Ding, das Ding der Physik);

2. die konstituierenden Erscheinungsmannigfaltigkeiten verschiedener Stufe, die immanenten Einheiten in der präempirischen Zeit;

3. den absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinsfluß.

§ 35. Unterschiede der konstituierten Einheiten und des konstituierenden Flusses[1]).

Dieses absolute, aller Konstitution vorausliegende Bewußtsein soll nun zunächst etwas näher erörtert werden. Seine Eigentümlichkeit tritt deutlich hervor im Kontrast zu den konstituierten Einheiten verschiedenster Stufe:

1. Jedes individuelle Objekt (jede im Strom konstituierte Einheit, sei es immanente oder transzendente) dauert und dauert notwendig, d. h. es ist kontinuierlich in der Zeit und ist Identisches in diesem kontinuierlichen Sein, das zugleich als Vorgang angesehen werden kann. Umgekehrt: was in der Zeit ist, ist kontinuierlich in der Zeit und ist Einheit des Vorgangs, der Einheit des Dauernden im Vorgehen unabtrennbar mit sich führt. Im Tonvorgang liegt Einheit des Tons, der während des Vorgangs dauert, und Einheit des Tones umgekehrt ist Einheit in der erfüllten Dauer, d. i. im Vorgang. Ist also irgend etwas bestimmt als in einem Zeitpunkt seiend, so ist es nur denkbar als Phase eines Vorgangs, in welcher zugleich die Dauer eines individuellen Seins ihren Punkt hat.

2. Prinzipiell ist individuelles oder konkretes Sein Unveränderung oder Veränderung; der Vorgang ist ein Veränderungsvorgang oder eine Ruhe, das dauernde Objekt selbst ein sich veränderndes oder ruhendes. Jede Veränderung hat dabei ihre Veränderungsgeschwindigkeit oder -beschleunigung (im Gleichnis) mit Beziehung auf dieselbe Dauer. Prinzipiell ist jede Phase einer Veränderung in eine Ruhe auszubreiten, jede Phase einer Ruhe in eine Veränderung überzuleiten.

Betrachten wir nun im Vergleich dazu die konstituieren-

1) Vgl. S. 466 ff.

den Phänomene, so finden wir einen Fluß, und jede Phase dieses Flusses ist eine Abschattungskontinuität. Aber prinzipiell ist keine Phase dieses Flusses auszubreiten in eine kontinuierliche Folge, also der Fluß so umgewandelt zu denken, daß diese Phase sich ausdehnte in Identität mit sich selbst. Ganz im Gegenteil finden wir prinzipiell notwendig einen Fluß stetiger »Veränderung«, und diese Veränderung hat das Absurde, daß sie genau so läuft, wie sie läuft und weder »schneller« noch »langsamer« laufen kann. Sodann fehlt hier jedes Objekt, das sich verändert; und sofern in jedem Vorgang »etwas« vorgeht, handelt es sich hier um keinen Vorgang. Es ist nichts da, das sich verändert, und darum kann auch von etwas, das dauert, sinnvoll keine Rede sein. Es ist also sinnlos, hier etwas finden zu wollen, was in einer Dauer sich einmal nicht verändert.

§ 36. Der zeitkonstituierende Fluß als absolute Subjektivität.

Die zeitkonstituierenden Phänomene sind also evidentermaßen prinzipiell andere Gegenständlichkeiten als die in der Zeit konstituierten. Sie sind keine individuellen Objekte, bzw. keine individuellen Vorgänge, und die Prädikate solcher können ihnen sinnvoll nicht zugeschrieben werden. Also kann es auch keinen Sinn haben, von ihnen zu sagen (und in gleicher Bedeutung zu sagen), sie seien im Jetzt und seien vorher gewesen, sie folgten einander zeitlich nach oder seien miteinander gleichzeitig usw. Wohl aber kann und muß man sagen: eine gewisse Erscheinungskontinuität, nämlich eine solche, die Phase des zeitkonstituierenden Flusses ist, gehöre zu einem Jetzt, nämlich zu dem, das sie konstituiert, und gehöre zu einem Vorher, nämlich als die, die konstitutiv ist (wir können nicht sagen: war) für das Vorher. Aber ist nicht der Fluß ein Nacheinander, hat er nicht doch ein Jetzt, eine aktuelle Phase und eine Kontinuität von Vergangenheiten, in Retentionen jetzt bewußt? Wir können nicht anders sagen als: dieser Fluß ist etwas, das wir nach dem Konstituierten so nennen, aber es ist nichts zeitlich »Objektives«. Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als »Fluß« zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, »Jetzt« Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen.



§ 37. Erscheinungen transzendenter Objekte als konstituierte Einheiten.

Es ist noch zu bemerken, daß, wenn wir vom »Wahrnehmungsakt« sprechen und sagen, er sei der Punkt eigentlichen Wahrnehmens, dem eine kontinuierliche Folge von »Retentionen« angeschlossen sei, wir damit keine zeitlichen immanenten Einheiten beschrieben haben, sondern gerade Momente des Flusses. Nämlich die Erscheinung, etwa die eines Hauses, ist ein zeitliches Sein, ein dauerndes, sich veränderndes usw. Ebensogut wie der immanente Ton, der keine Erscheinung ist. Aber die Hauserscheinung ist nicht das Wahrnehmungsbewußtsein und das retentionale Bewußtsein. Dieses kann nur verstanden werden als das zeitkonstituierende, als Moment des Flusses. Ebenso ist die Erinnerungserscheinung (oder das erinnerte Immanente, evtl. der erinnerte immanente primäre Inhalt) zu unterscheiden vom Erinnerungsbewußtsein mit seinen Erinnerungsretentionen. Wir haben überall zu scheiden: Bewußtsein (Fluß), Erscheinung (immanentes Objekt), transzendenter Gegenstand (wenn nicht ein primärer Inhalt immanentes Objekt ist). Nicht alles Bewußtsein hat Beziehung auf »objektiv« (nämlich transzendentes) Zeitliches, auf objektive Individualität, wie z. B. das der äußeren Wahrnehmung. In jedem Bewußtsein finden wir einen »immanenten Inhalt«, dieser ist bei den Inhalten, die »Erscheinung« heißen, entweder Erscheinung von Individuellem (einem äußeren Zeitlichen) oder Erscheinung von Nicht-Zeitlichem. Im Urteilen z. B. habe ich die Erscheinung »Urteil«, nämlich als immanente zeitliche Einheit, und darin »erscheint« das Urteil im logischen Sinne[1]). Das Urteilen hat immer den Charakter des Flusses. Überall ist sonach das, was wir in den »Logischen Untersuchungen« »Akt« oder »intentionales Erlebnis« nannten, ein Fluß, in dem eine immanente Zeiteinheit sich konstituiert (das Urteil, der Wunsch usw.), die ihre immanente Dauer hat und evtl. schneller oder weniger schnell vonstatten geht. Diese Einheiten, die sich im absoluten Strom konstituieren, sind in der immanenten Zeit, die *eine* ist, und in ihr gibt es ein Gleichzeitig und gleichlange Dauer (oder evtl. dieselbe Dauer, nämlich für zwei immanente, gleichzeitig dauernde Objekte), ferner eine gewisse Bestimmbarkeit nach Vorher und Nachher.

---

1) »Erscheinung« ist hier im erweiterten Sinne gebraucht.

§ 38. Einheit des Bewußtseinsflusses und Konstitution von Gleichzeitigkeit und Folge[1]).

Mit der Konstitution solcher immanenten Objekte, ihrem Erwachsen aus immer neuen Urempfindungen und Modifikationen haben wir uns früher bereits beschäftigt[2]). In der Reflexion finden wir nun einen einzigen Fluß, der in viele Flüsse zerfällt; diese Vielheit hat aber doch eine Einheitlichkeit, die die Rede von einem Fluß zuläßt und fordert. Wir finden viele Flüsse, sofern viele Reihen von Urempfindungen anfangen und enden. Aber wir finden eine verbindende Form, sofern für alle nicht nur gesondert das Gesetz der Umwandlung von Jetzt in Nichtmehr und andererseits von Noch-nicht in Jetzt statthat, vielmehr so etwas wie eine gemeinsame Form des Jetzt, eine Gleichheit überhaupt im Flußmodus besteht. Mehrere, viele Urempfindungen sind »auf einmal«, und wenn jede fließt, so fließt die Vielheit »zugleich« und in völlig gleichem Modus, mit völlig gleichen Abstufungen, in völlig gleichem Tempo: nur daß die eine im allgemeinen aufhört, während die andere noch ihr Noch-nicht, nämlich ihre neuen Urempfindungen vor sich hat, die die Dauer des in ihr Bewußten noch fortsetzen. Oder besser beschrieben: die vielen Urempfindungen fließen und verfügen von vornherein über dieselben Ablaufsmodi, nur setzen sich die Urempfindungsreihen, die konstitutiv sind für dauernde immanente Objekte, verschieden weit fort, der verschiedenen Dauer der immanenten Objekte entsprechend. Sie machen nicht alle in gleicher Weise von den formalen Möglichkeiten Gebrauch. Die immanente Zeit konstituiert sich als eine für alle immanenten Objekte und Vorgänge. Korrelativ ist das Zeitbewußtsein vom Immanenten eine Alleinheit. Allumfassend ist das »Zusammen«, »Zugleich« der aktuellen Urempfindungen, allumfassend das »Vorhin«, »Vorangegangensein« aller eben vorangegangenen Urempfindungen, die stete Umwandlung jedes Zusammen von Urempfindungen in ein solches Vorhin; dieses Vorhin ist eine Kontinuität, und jeder ihrer Punkte ist eine gleichartige, identische Ablaufsform für das gesamte Zusammen. Es unterliegt das ganze »Zusammen« von Urempfindungen dem Gesetz, daß es sich in ein stetiges Kontinuum von Bewußtseinsmodis, von Modis der Abgelaufenheit wandelt, und daß in derselben Stetigkeit ein immer neues Zusammen von Urempfindungen originär entspringt, um stetig wieder in Abgelaufenheit überzugehen. Was ein Zusammen ist als Ur-

---

1) Vgl. Beilage VII: Konstitution der Gleichzeitigkeit, S. 468ff.

2) Vgl. § 11, S. 390ff.

empfindungszusammen, das verbleibt ein Zusammen im Modus der Abgelaufenheit. Urempfindungen haben ihr kontinuierliches »Nacheinander« im Sinne eines kontinuierlichen Ablaufs, und Urempfindungen haben ihr Zusammen, ihr »Zugleich«. Die zugleich sind, sind wirkliche Urempfindungen, im Nacheinander aber ist eine Empfindung oder eine Gruppe des Zusammen wirkliche Urempfindung, die anderen sind abgelaufene. Was besagt das aber? Man kann da weiter nichts sagen als »siehe«: eine Urempfindung oder eine Gruppe von Urempfindungen, die ein immanentes Jetzt bewußt hat, (ein Tonjetzt, im selben Jetzt eine Farbe usw.), wandelt sich stetig in Modi des Vorhinbewußtseins, in dem das immanente Objekt als vergangen bewußt ist, und »zugleich«, zusammen damit tritt eine neue und immer neue Urempfindung auf, ein immer neues Jetzt ist etabliert, und dabei ist ein immer neues Tonjetzt, Gestaltjetzt usw. bewußt. In einer Gruppe von Urempfindungen unterscheidet sich Urempfindung von Urempfindung durch den Inhalt, nur das Jetzt ist dasselbe. Das Bewußtsein, seiner Form nach, als Urempfindungsbewußtsein, ist identisch.

Aber »zusammen« mit dem Urempfindungsbewußtsein sind kontinuierliche Reihen von Verlaufsmodi »früherer« Urempfindungen, früheren Jetztbewußtseins. Dieses Zusammen ist ein Zusammen von der Form nach kontinuierlich abgewandelten Bewußtseinsmodi, während das Zusammen der Urempfindungen ein Zusammen von lauter formidentischen Modi ist. In der Kontinuität der Ablaufsmodi können wir einen Punkt herausnehmen, dann finden wir in diesem auch ein Zusammen von formgleichen Ablaufsmodis oder vielmehr einen identischen Ablaufsmodus. Diese beiden Zusammen muß man wesentlich unterscheiden. Das eine ist ein Grundstück für Konstitution der Gleichzeitigkeit, das andere Grundstück für Konstitution der zeitlichen Folge, obschon andererseits Gleichzeitigkeit nichts ohne zeitliche Folge und zeitliche Folge nichts ohne Gleichzeitigkeit ist, somit Gleichzeitigkeit und zeitliche Folge sich korrelativ und unabtrennbar konstituieren müssen. Terminologisch können wir zwischen fluxionalem Vor-Zugleich und impressionalem Zugleich von Fluxionen scheiden. Wir können nicht ein oder das andere Zugleich ein Gleichzeitig nennen. Von einer Zeit des letzten konstituierenden Bewußtseins kann nicht mehr gesprochen werden. Mit den Urempfindungen, die den retentionalen Prozeß einleiten, konstituiert sich ursprünglich die Gleichzeitigkeit etwa einer Farbe und eines Tones, ihr Sein in einem »aktuellen Jetzt«, aber die Urempfindungen selbst sind nicht gleichzeitig, und erst recht nennen wir die Phasen

des fluxionalen Vor-Zugleich nicht gleichzeitige Bewußtseinsphasen, ebensowenig wie wir das Nacheinander des Bewußtseins eine Zeitfolge nennen können.

Was dieses Vor-Zugleich ist, wissen wir aus unseren früheren Analysen: das Kontinuum von Phasen, die sich an eine Urempfindung anschließen und deren jede retentionales Bewußtsein vom früheren Jetzt (»ursprüngliche Erinnerung« von ihm) ist. Dabei ist zu beachten: wenn die Urempfindung zurücktritt, sich stetig modifiziert, so haben wir nicht nur überhaupt ein Erlebnis, das eine Modifikation des früheren ist, sondern wir können den Blick so in es hineingewendet haben, daß wir im modifizierten s. z. s. das früher nichtmodifizierte »sehen«. Wenn eine nicht zu schnelle Tonfolge abläuft, können wir nach dem Ablauf des ersten Tones nicht nur auf ihn »hinsehen« als auf einen »noch gegenwärtigen«, obschon nicht mehr empfundenen, sondern darauf achten, daß der Bewußtseinsmodus, den soeben dieser Ton hat, eine »Erinnerung« ist an den Bewußtseinsmodus der Urempfindung, in dem er als jetzt gegeben war. Dann muß aber scharf geschieden werden zwischen dem Vergangenheitsbewußtsein (dem retentionalen und ebenso dem »wieder«-vergegenwärtigenden), in dem ein immanentes Zeitobjekt als vorhin bewußt ist, und zwischen der Retention, bzw. der wiedererinnernden »Reproduktion« (je nachdem es sich um den ursprünglichen Fluß der Empfindungsmodifikation handelt oder um seine Wiedervergegenwärtigung) der früheren Urempfindung. Und ebenso für jede andere Fluxion.

Ist irgend eine Phase der Dauer eines immanenten Objektes Jetztphase, also in Urempfindung bewußt, so sind im Vor-Zugleich mit dieser Urempfindung vereint kontinuierlich sich aneinanderschließende Retentionen, die in sich charakterisiert sind als Modifikationen der Urempfindungen, die zu den sämtlichen übrigen zeitlich abgelaufenen Punkten der konstituierten Dauer gehören. Jede dieser Retentionen hat einen bestimmten Modus, dem der Zeitabstand vom Jetztpunkt entspricht. Jede ist Vergangenheitsbewußtsein von dem entsprechenden früheren Jetztpunkt und gibt ihn im Modus des Vorhin, der seiner Stellung in der abgelaufenen Dauer entspricht.

§ 39. Die doppelte Intentionalität der Retention und die Konstitution des Bewußtseinsflusses[1]).

Die Doppelheit in der Intentionalität der Retention gibt uns einen Fingerzeig zur Lösung der Schwierigkeit, wie es möglich ist,

1) Vgl. Beilage VIII: Doppelte Intentionalität des Bewußtseinsstromes S. 469 ff.



von einer Einheit des letzten konstituierenden Bewußtseinsflusses zu wissen. Eine Schwierigkeit liegt hier ohne Zweifel vor: ist ein geschlossener (zu einem dauernden Vorgang oder Objekt gehöriger) Fluß abgelaufen, so kann ich doch auf ihn zurückblicken, er bildet, wie es scheint, in der Erinnerung eine Einheit. Also konstituiert sich offenbar auch der Bewußtseinsfluß im Bewußtsein als Einheit. In ihm konstituiert sich z. B. die Einheit einer Tondauer, er selbst aber als Einheit des Tondauerbewußtseins konstituiert sich wieder. Und müssen wir dann nicht weiter auch sagen, diese Einheit konstituiere sich in ganz analoger Weise und sei ebensogut eine konstituierte Zeitreihe, man müsse also doch von zeitlichem Jetzt, Vorhin und Nachher sprechen?

Nach den letzten Ausführungen können wir folgende Antwort geben: es ist der eine einzige Bewußtseinsfluß, in dem sich die immanente zeitliche Einheit des Tons konstituiert und zugleich die Einheit des Bewußtseinsflusses selbst. So anstößig (wo nicht anfangs sogar widersinnig) es erscheint, daß der Bewußtseinsfluß seine eigene Einheit konstituiert, so ist es doch so. Und es läßt sich aus seiner Wesenskonstitution verständlich machen. Der Blick kann sich einmal durch die im stetigen Fortgang des Flusses sich »deckenden« Phasen als Intentionalitäten vom Ton richten. Der Blick kann aber auch auf den Fluß, auf eine Strecke des Flusses, auf den Übergang des fließenden Bewußtseins vom Tonansatz zum Tonende gehen. Jede Bewußtseinsabschattung der Art »Retention« hat eine doppelte Intentionalität: einmal die für die Konstitution des immanenten Objektes, des Tones dienende, das ist diejenige, die wir »primäre Erinnerung« an den (soeben empfundenen) Ton nennen, oder deutlicher eben Retention des Tones. Die andere ist die für die Einheit dieser primären Erinnerung im Fluß konstitutive; nämlich die Retention ist in eins damit, daß sie Noch-Bewußtsein, zurückhaltendes, eben Retention ist, Retention der verflossenen Tonretention: sie ist in ihrem stetigen Sichabschatten im Fluß stetige Retention von den stetig vorangegangenen Phasen. Fassen wir irgendeine Phase des Bewußtseinsflusses ins Auge (an der Phase erscheint ein Tonjetzt und eine Strecke der Tondauer in dem Modus der Soeben-Abgeflossenheit), so befaßt sie eine im Vor-Zugleich einheitliche Kontinuität von Retentionen; diese ist Retention von der gesamten Momentankontinuität der kontinuierlich vorangegangenen Phasen des Flusses (im Ansatzglied ist sie neue Urempfindung, im stetig ersten Glied, das nun folgt, in der ersten Abschattungsphase, unmittelbare Retention der vorangegangenen Urempfindung, in der nächsten Momentanphase

Retention der Retention der vorangegangenen Urempfindung usw.). Lassen wir nun den Fluß fortfließen, so haben wir das Flußkontinuum im Ablauf, das die eben beschriebene Kontinuität sich retentional abwandeln läßt, und dabei ist jede neue Kontinuität von momentan-zugleich-seienden Phasen Retention in Beziehung auf die Gesamtkontinuität des Zugleich in der vorangegangenen Phase. So geht also durch den Fluß eine Längsintentionalität, die im Lauf des Flusses in stetiger Deckungseinheit mit sich selbst ist. Im absoluten Übergehen, fließend, wandelt sich die erste Urempfindung in Retention von ihr, diese Retention in Retention von dieser Retention usw. Zugleich aber mit der ersten Retention ist ein neues »Jetzt«, eine neue Urempfindung da und mit jener kontinuierlich-momentan verbunden, so daß die zweite Phase des Flusses Urempfindung des neuen Jetzt und Retention des früheren ist, die dritte Phase abermals neue Urempfindung mit Retention der zweiten Urempfindung und Retention von der Retention der ersten usw. Hierbei ist mit in Rechnung zu ziehen, daß Retention von einer Retention nicht nur Intentionalität hat in Beziehung auf das unmittelbar Retinierte, sondern auch in Beziehung auf das im Retinieren Retinierte zweiter Stufe und zuletzt in Beziehung auf das Urdatum, das hier durchgehend objektiviert ist. Analog wie eine Vergegenwärtigung einer Dingerscheinung nicht nur Intentionalität hat in Beziehung auf die Dingerscheinung, sondern auch in Beziehung auf das erscheinende Ding, oder besser noch, wie eine Erinnerung von A nicht nur die Erinnerung, sondern auch das A als Erinnertes der Erinnerung bewußt macht.

Demnach, meinen wir, konstituiere sich im Flusse des Bewußtseins vermöge der Stetigkeit der retentionalen Abwandlungen und des Umstandes, daß sie stetig Retentionen von den stetig vorangegangenen sind, die Einheit des Flusses selbst als eine eindimensionale, quasi-zeitliche Ordnung. Nehme ich die Richtung auf den Ton, lebe ich mich aufmerkend in die »Quer-Intentionalität« ein (in die Urempfindung als Empfindung vom jeweiligen Tonjetzt, in die retentionalen Abwandlungen als primäre Erinnerungen der Reihe der abgelaufenen Tonpunkte und im Fluß der retentionalen Abwandlungen der Urempfindungen und der schon vorhandenen Retentionen die Einheit immerfort erfahrend), so steht der dauernde Ton da, sich in seiner Dauer immerfort erweiternd. Stelle ich mich auf die »Längs-Intentionalität« ein und auf das in ihr sich Konstituierende, so werfe ich den reflektierenden Blick vom Ton (der so und solange gedauert hat) auf das im Vor-Zugleich nach einem Punkt Neue der

Urempfindung und das nach einer stetigen Reihe »zugleich« damit Retinierte. Das Retinierte ist das vergangene Bewußtsein nach seiner Phasenreihe (zunächst seiner vorangegangenen Phase), und nun im stetigen Fortfluß des Bewußtseins erfasse ich die retinierte Reihe des abgelaufenen Bewußtseins mit dem Grenzpunkt der aktuellen Urempfindung und der stetigen Zurückschiebung dieser Reihe mit der Neuansetzung von Retentionen und von Urempfindungen.

Man kann hier fragen: kann ich in einem Blick das ganze, in einem Vor-Zugleich beschlossene, retentionale Bewußtsein des vergangenen Bewußtseinslaufes finden und fassen? Offenbar ist der notwendige Prozeß der, daß ich erst das Vor-Zugleich selbst erfassen muß, und das modifiziert sich stetig, es ist ja nur, was es ist, im Fluß; und nun ist der Fluß, soweit er dieses Vor-Zugleich abwandelt, intentional mit sich selbst in Deckung, konstituiert Einheit im Fluß, und das Eine und Identische erhält einen stetigen Modus der Zurückschiebung, immer Neues setzt sich vorne an, um alsbald ebenso wieder zu verfließen in seinem Momentanzusammenhang. Während dieses Prozesses kann der Blick fixiert bleiben auf das Momentan-Zugleich, das herabsinkt; aber die Konstitution der retentionalen Einheit reicht darüber hinaus, fügt immer Neues hinzu. Darauf kann sich in diesem Prozeß der Blick lenken, und es ist immer Bewußtsein im Fluß als konstituierte Einheit.

Demnach sind in dem einen einzigen Bewußtseinsfluß zwei untrennbar einheitliche, wie zwei Seiten einer und derselben Sache einander fordernde Intentionalitäten miteinander verflochten. Vermöge der einen konstituiert sich die immanente Zeit, eine objektive Zeit, eine echte, in der es Dauer und Veränderung von Dauerndem gibt; in der anderen die quasi-zeitliche Einordnung der Phasen des Flusses, der immer und notwendig den fließenden »Jetzt«-punkt, die Phase der Aktualität hat und die Serien der voraktuellen und nachaktuellen (der noch nicht aktuellen) Phasen. Diese präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit konstituiert sich intentional als Form des zeitkonstituierenden Bewußtseins und in ihm selbst. Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst[1]).

1) Vgl. Beilage IX: Urbewußtsein und Möglichkeit der Reflexion, S. 471 ff.



Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken. Die Phasen des Bewußtseinsflusses, in denen Phasen desselben Bewußtseinsflusses sich phänomenal konstituieren, können nicht mit diesen konstituierten Phasen identisch sein und sind es auch nicht. Was im Momentan-Aktuellen des Bewußtseinsflusses zur Erscheinung gebracht wird, das ist in der Reihe der retentionalen Momente desselben vergangene Phase des Bewußtseinsflusses.

§ 40. Die konstituierten immanenten Inhalte.

Gehen wir nun über in die Schicht der immanenten »Inhalte«, deren Konstitution die Leistung des absoluten Bewußtseinsflusses ist, und betrachten wir sie etwas näher. Diese immanenten Inhalte sind die Erlebnisse im gewöhnlichen Sinn: die Empfindungsdaten (seien es auch unbeachtete), etwa ein Rot, ein Blau und dgl.; ferner die Erscheinungen (Hauserscheinung, Umgebungserscheinung usw.), ob auf sie und ihre »Gegenstände« geachtet wird oder nicht. Sodann die »Akte« des Aussagens, Wünschens, Wollens usw. und die zugehörigen reproduktiven Modifikationen (Phantasien, Erinnerungen). All das sind Bewußtseinsinhalte, Inhalte des Zeitgegenstände konstituierenden Urbewußtseins, das nicht selbst wieder in diesem Sinne Inhalt, Gegenstand in der phänomenologischen Zeit ist.

Die immanenten Inhalte sind, was sie sind, nur sofern sie während ihrer »aktuellen« Dauer vorweisen auf ein Zukünftiges und zurückweisen auf ein Vergangenes. Bei diesen Hin- und Rückweisen ist aber noch Verschiedenes zu unterscheiden: in jeder Urphase, die den immanenten Inhalt ursprünglich konstituiert, haben wir Retentionen der vorangegangenen und Protentionen der kommenden Phasen eben dieses Inhaltes, und diese Protentionen erfüllen sich, solange eben dieser Inhalt dauert. Diese »bestimmten« Retentionen und Protentionen haben einen dunklen Horizont, sie gehen fließend über in unbestimmte, auf den vergangenen und künftigen Ablauf des Stromes bezügliche, durch die sich der aktuelle Inhalt der Einheit des Stromes einfügt. Wir haben sodann von den Retentionen und Protentionen zu scheiden die Wiedererinnerungen und Erwartungen, die nicht auf die konstituierenden Phasen des immanenten Inhalts gehen, sondern vergangene bzw. künftige immanente Inhalte vergegenwärtigen. Die Inhalte dauern, sie haben ihre Zeit, sie sind individuelle Objektivitäten, die Einheiten der Veränderung oder Unveränderung sind.



§ 41. Evidenz der immanenten Inhalte. Veränderung und Unveränderung.

Spricht man von der evidenten Gegebenheit eines immanenten Inhalts, so kann die Evidenz selbstverständlich nicht bedeuten die zweifellose Sicherheit bezüglich des punktuellen zeitlichen Daseins des Tones; eine so gefaßte Evidenz (wie sie z. B. noch von Brentano angenommen wurde) möchte ich für eine Fiktion halten. Gehört zum Wesen eines in der Wahrnehmung zu gebenden Inhalts, daß er zeitlich extendiert ist, so kann die Zweifellosigkeit der Wahrnehmung nichts anderes bedeuten als Zweifellosigkeit hinsichtlich des zeitlich extendierten Daseins[1]). Und das heißt wiederum: alle Frage, die sich richtet auf individuelle Existenz, kann nur ihre Beantwortung finden durch Rückgang auf die Wahrnehmung, die uns individuelle Existenz im strengsten Sinne gibt. So weit sich mit Wahrnehmung selbst noch solches mischt, was nicht Wahrnehmung ist, soweit besteht in ihr noch Fraglichkeit. Handelt es sich nun um immanente Inhalte und nicht um empirische Dinglichkeiten, so ist Dauern und Sichverändern, Koexistieren und Aufeinanderfolgen in Wahrnehmungen voll und ganz zu realisieren und ist oft genug wirklich realisiert. Es geschieht das in Wahrnehmungen, die eben rein schauende, die dauernden oder sich verändernden Inhalte als solche im eigentlichsten Sinne konstituierende Wahrnehmungen sind; Wahrnehmungen, die in sich selbst nichts mehr von möglichen Fraglichkeiten enthalten: auf sie werden wir bei allen Ursprungsfragen zurückgeleitet, aber sie selbst schließen eine weitere Frage nach dem Ursprung aus. Es ist klar, daß die viel beredete Evidenz der inneren Wahrnehmung, die Evidenz der cogitatio jede Bedeutung und jeden Sinn verlieren würde, wenn wir die zeitliche Extension aus der Sphäre der Evidenz und wahrhaften Gegebenheit ausschließen wollten.

Betrachten wir nun dies Evidenzbewußtsein der Dauer und analysieren wir dieses Bewußtsein selbst. Wenn der Ton c (und zwar nicht bloß die Qualität c, sondern der gesamte Toninhalt, der ganz und gar unverändert bleiben soll) wahrgenommen und als dauernd gegeben ist, so ist das c über eine Strecke des unmittelbaren Zeitfeldes gedehnt, d. h. in jedem Jetzt tritt nicht ein anderer Ton auf, sondern immerfort und kontinuierlich derselbe. Daß immerfort derselbe auftritt, diese Kontinuität der Identität ist ein innerer

1) Über innere Wahrnehmung vgl. § 44, S. 446 ff.



Charakter des Bewußtseins. Die Zeitstellen sind nicht voneinander geschieden durch sich absondernde Akte, die Einheit der Wahrnehmung ist hier bruchlose Einheit, die aller sich absetzenden inneren Unterschiede entbehrt. Andererseits bestehen doch Unterschiede, sofern jeder Zeitpunkt individuell verschieden ist von jedem anderen, aber eben verschieden und nicht geschieden. Die ununterscheidbare Gleichheit der Zeitmaterie und die Stetigkeit der Modifikation des zeitsetzenden Bewußtseins fundiert wesentlich die Verschmolzenheit zur Einheit der bruchlosen Ausdehnung des c, und damit erwächst erst eine konkrete Einheit. Erst als zeitlich gedehnter ist der Ton c ein konkretes Individuum. Das Konkrete ist jeweils das allein Gegebene, und selbstverständlich sind es intellektive Prozesse der Analyse, die Ausführungen wie die eben versuchten ermöglichen. Die bruchlose Einheit des c, die das Erstgegebene ist, erweist sich als eine teilbare Einheit, als eine Verschmolzenheit von ideell darin zu unterscheidenden und eventuell darin zu findenden Momenten, z. B. durch das Hilfsmittel gleichzeitiger Sukzession, durch welche in der parallel ablaufenden Dauer Abschnitte unterscheidbar werden, in Beziehung auf welche dann ein Vergleichen und Identifizieren statthaben kann.

Im übrigen operieren wir bei solchen Beschreibungen schon ein wenig mit idealisierenden Fiktionen. Es ist eine Fiktion, daß der Ton absolut ungeändert dauere. In irgendwelchen Momenten wird ein größeres oder geringeres Schwanken immer statthaben, und so wird die kontinuierliche Einheit hinsichtlich eines Momentes verbunden sein mit einer ihr indirekte Teilung verschaffenden Unterschiedenheit eines anderen Moments. Der Bruch der qualitativen Identität, das Springen von einer zu einer anderen Qualität innerhalb derselben Qualitätsgattung an einer Zeitstelle – ergibt ein neues Erlebnis, das Erlebnis des Wechsels, wobei es evident ist, daß nicht in jedem Zeitpunkt einer Zeitstrecke eine Diskontinuität möglich ist. Diskontinuität setzt voraus Kontinuität, sei es in Form der änderungslosen Dauer oder der stetigen Veränderung. Was die letztere, die stetige Veränderung, anbelangt, so gehen die Phasen des Änderungsbewußtseins ebenfalls bruchlos, also in der Weise des Einheits-, des Identitätsbewußtseins ineinander über, so wie im Fall der änderungslosen Dauer. Aber die Einheit erweist sich nicht als unterschiedslose Einheit. Was zunächst unterschiedslos ineinander übergeht, stellt im Fortgang der kontinuierlichen Synthesis Abweichung und immer größere Abweichung heraus, und so mischt sich Gleichheit und Unterschiedenheit, und eine Kontinuität der Steigerung der



Unterschiedenheit mit wachsender Extension ist gegeben. Die ursprüngliche Jetzt-Intention erscheint, indem sie sich individuell forterhält, im neuen und immer neuen Simultanbewußtsein in eins gesetzt mit Intentionen, die, je ferner sie ihr zeitlich stehen, eine sich immer steigernde Unterschiedenheit, einen Abstand hervortreten lassen. Das zunächst sich Deckende und dann fast Deckende tritt immer mehr auseinander, das Alte und Neue erscheint nicht mehr als im Wesen völlig dasselbe, sondern als ein immer Anderes und Fremdes trotz gattungsmäßiger Gemeinsamkeit. So erwächst also das Bewußtsein des »allmählich geändert« des sich steigernden Abstandes im Fluß stetiger Identifizierung.

Im Falle der veränderungslosen Dauer haben wir stetiges Einheitsbewußtsein, das im Fortschreiten immerfort homogenes Einheitsbewußtsein bleibt. Die Deckung setzt sich durch die ganze Reihe der stetig fortschreitenden Intentionen hindurch, und die durchgehende Einheit ist immerfort Einheit der Deckung, sie läßt kein Bewußtsein des »anders«, des Sichentfernens, des Abstandes aufkommen. Im Bewußtsein der Veränderung findet auch Deckung statt, die ebenfalls in gewisser Weise hindurchgeht durch die ganze zeitliche Extension; aber in der Deckung nach dem Allgemeinen tritt zugleich und sich steigernd Abweichung nach der Differenz hervor. Die Art, wie in der Zeitstrecke die Materie der Veränderung sich verteilt, bestimmt das Bewußtsein der schnellen oder langsamen Veränderung, ihrer Geschwindigkeit und Beschleunigung. In jedem Fall aber, und nicht nur im Fall der stetigen Veränderung, setzt das Bewußtsein der Andersheit, der Unterschiedenheit, eine Einheit voraus. Im Wechsel muß etwas Dauerndes da sein und ebenso in der Veränderung, etwas, was die Identität desselben, das sich verändert oder das einen Wechsel erfährt, ausmacht. Selbstverständlich weist das zurück auf wesentliche Formen des Bewußtseins von einem Individuellen. Bleibt die Tonqualität ungeändert und ändert sich die Tonintensität oder die Klangfarbe, so sagen wir, derselbe Ton wechselt seine Klangfarbe oder verändert sich hinsichtlich der Intensität. Bleibt im ganzen Phänomen nichts ungeändert, ändert es sich »nach allen Bestimmtheiten«, dann ist doch immer genug da, um Einheit herzustellen: eben die Unterschiedslosigkeit, mit der angrenzende Phasen ineinander übergehen und damit das Einheitsbewußtsein herstellen. Die Art und Form des Ganzen bleibt gattungsmäßig dieselbe. Ähnliches geht in Ähnliches über innerhalb einer Ähnlichkeitsmannigfaltigkeit, und umgekehrt: Ähnliches ist solches, was einer Einheit des kontinuierlichen Übergangs angehören kann, oder alles, was einen Ab-

stand hat — ebenso wie Gleiches dasjenige ist, was Einheit einer änderungslosen Dauer (Ruhe) begründen kann oder was keinen Abstand hat. So ist es also überall, wo immer von Veränderung und Wechsel die Rede ist. Ein Einheitsbewußtsein muß zugrunde liegen.

§ 42. Impression und Reproduktion.

Dabei ist zu bemerken, daß, wenn wir nicht die Konstitution von impressionalen Inhalten in ihrer Dauer verfolgen, sondern etwa von erinnerungsmäßigen, wir nicht von Urimpressionen sprechen können, die dem Jetztpunkt derselben entsprechen. An der Spitze stehen hier Urerinnerungen (als absolute Phasen), nicht ein »von außen«, »bewußtseinsfremd« Hereingesetztes, Urgezeugtes, Entsprungenes, sondern ein Aufgetauchtes, Wiederaufgetauchtes, könnten wir auch sagen (wenigstens bei der Erinnerung). Dieses Moment, wiewohl selbst keine Impression, ist doch gleich der Impression kein Erzeugnis der Spontaneität, sondern in gewisser Weise ein Rezeptives. Man könnte hier auch von passiver Empfängnis sprechen und unterscheiden das aktive Empfangen, das Neues, Fremdes, Originäres hereinbringt, und das passive Empfangen, das nur wiederbringt, vergegenwärtigt.

Jedes konstituierte Erlebnis ist entweder Impression oder Reproduktion, es ist als Reproduktion ein Ver-gegenwärtigen oder nicht. In jedem Fall ist es selbst ein (immanent) Gegenwärtiges. Aber jedem gegenwärtigen und gegenwärtigenden Bewußtsein entspricht die ideale Möglichkeit einer genau entsprechenden Vergegenwärtigung von diesem Bewußtsein. Dem impressionalen Wahrnehmen entspricht die Möglichkeit einer Vergegenwärtigung von ihm, dem impressionalen Wünschen eine Vergegenwärtigung von ihm usw. Dieses Vergegenwärtigen betrifft auch jeden sinnlichen Empfindungsinhalt. Dem empfundenen Rot entspricht ein Phantasma Rot, ein Vergegenwärtigungsbewußtsein vom impressionalen Rot. Hierbei entspricht dem Empfinden (d. i. dem Wahrnehmen hyletischer Daten) eine Vergegenwärtigung des Empfindens. Jedes Vergegenwärtigen ist aber selbst wiederum gegenwärtig durch ein impressionales Bewußtsein. In gewissem Sinne sind also alle Erlebnisse bewußt durch Impressionen oder imprimiert. Unter ihnen sind aber solche, die als Reproduktionen, als vergegenwärtigende Modifikationen von Impressionen auftreten, und jedem Bewußtsein entspricht eine solche Modifikation (Vergegenwärtigen ist dabei nicht zugleich als aufmerkendes Meinen verstanden). Ein Wahrnehmen ist Bewußtsein von einem Gegen-



stande. Es ist zugleich als Bewußtsein eine Impression, ein immanent Gegenwärtiges. Diesem immanent Gegenwärtigen, dem Wahrnehmen eines A, entspricht die reproduktive Modifikation: Vergegenwärtigung des Wahrnehmens, Wahrnehmen in der Phantasie oder in der Erinnerung. Eine solche »Wahrnehmung in der Phantasie« ist aber zugleich Phantasie vom wahrgenommenen Objekt. In der Wahrnehmung steht ein Gegenstand, sagen wir ein Ding oder dinglicher Vorgang, als gegenwärtig da. Die Wahrnehmung ist also nicht nur selbst gegenwärtig, sondern sie ist zugleich ein Gegenwärtigen, in ihr steht ein Gegenwärtiges da, das Ding, der Vorgang. Ebenso ist eine Vergegenwärtigungsmodifikation der Wahrnehmung zugleich Vergegenwärtigung vom wahrgenommenen Objekt: das Dingobjekt ist phantasiert, erinnert, erwartet.

Im ursprünglichen Bewußtsein konstituieren sich alle Impressionen, die primären Inhalte wie die Erlebnisse, die »Bewußtsein von« sind. Denn in diese beiden fundamentalen Erlebnisklassen teilen sich die Erlebnisse: die einen sind Akte, sind »Bewußtsein von«, sind Erlebnisse, die »Beziehung auf etwas« haben, die anderen nicht. Die empfundene Farbe hat keine Beziehung auf etwas[1]). Ebensowenig Phantasieinhalte, z. B. ein Phantasma Rot als vorschwebendes (wenn auch nicht beachtetes) Rot. Wohl aber das Phantasie-Bewußtsein von Rot: alle primitiven Vergegenwärtigungen. Wir finden also Impressionen, die Vergegenwärtigungen von impressionalem Bewußtsein sind: wie das impressionale Bewußtsein Bewußtsein von Immanentem ist, so ist auch die impressionale Vergegenwärtigung Vergegenwärtigung von Immanentem.

Die Impression (im engeren Sinne, im Gegensatz zur Vergegenwärtigung) ist als primäres Bewußtsein zu fassen, das hinter sich kein Bewußtsein mehr hat, in dem es bewußt wäre, dagegen ist Vergegenwärtigung, auch die primitivste immanente Vergegenwärtigung, schon sekundäres Bewußtsein, es setzt primäres voraus, in dem es impressional bewußt ist.

---

1) Soweit man ein Recht hat, das Urbewußtsein, den die immanente Zeit und die ihr zugehörigen Erlebnisse konstituierenden Fluß selbst als Akt zu bezeichnen, bzw. nach den Einheiten und Akten zu zerlegen, könnte und müßte man wohl sagen: ein Urakt oder Uraktzusammenhang konstituiert Einheiten, die selbst entweder Akte sind oder nicht. Das ergibt aber Schwierigkeiten.

§ 43. Konstitution von Dingerscheinungen und Dingen. Konstituierte Auffassungen und Urauffassungen.

Betrachten wir ein solches primäres Bewußtsein, etwa die Wahrnehmung dieses kupfernen Aschenbechers: er steht als dauerndes dingliches Sein da. Eine Reflexion läßt unterscheiden: die Wahrnehmung selbst (Wahrnehmungsauffassung konkret ineins genommen mit den Auffassungsdaten: die Wahrnehmungserscheinung im Modus der Gewißheit etwa) und das Wahrgenommene (das in evidenten, auf Wahrnehmung fundierten Urteilen zu beschreiben ist); es ist zugleich Gemeintes, das Meinen »lebt« im Wahrnehmen. Die Wahrnehmungsauffassung in ihrem Modus ist, wie die Reflexion lehrt, selbst etwas immanent-zeitlich Konstituiertes, in der Einheit der Gegenwärtigkeit dastehend, obschon es nicht Gemeintes ist. Es ist konstituiert durch die Mannigfaltigkeit von Jetztphasen und Retentionen. Sowohl die Auffassungsinhalte als die Auffassungsintentionen, zu denen der Modus der Gewißheit gehört, sind in dieser Weise konstituiert. Die Empfindungsinhalte konstituieren sich als Einheiten in sinnlichen Impressionen, die Auffassungen in anderen, mit ihnen verflochtenen Aktimpressionen. Die Wahrnehmung als konstituiertes Phänomen ist ihrerseits Wahrnehmung von dem Ding.

Im primären Zeitbewußtsein konstituiert sich die Ding-Erscheinung, Ding-Auffassung als dauerndes, unverändertes Phänomen oder als sich veränderndes. Und in der Einheit dieser Veränderung ist eine neue Einheit »bewußt«: die Einheit des unveränderten oder sich verändernden Dinges, unverändert oder sich verändernd in seiner Zeit, seiner Dauer. In demselben impressionalen Bewußtsein, in dem sich Wahrnehmung konstituiert, konstituiert sich auch und eben dadurch Wahrgenommenes. Zum Wesen eines so gebauten Bewußtseins gehört es, zugleich Einheitsbewußtsein immanenter Art zu sein und Einheitsbewußtsein transzendenter Art. Und zu seinem Wesen gehört es, daß ein meinender Blick gerichtet sein kann bald auf sinnliche Empfindung, bald auf Erscheinung, bald auf Gegenstand. Mutatis mutandis gilt das von allen »Akten«. Überall gehört es zu ihrem Wesen, Intentionalität transzendenter Art zu haben und nur haben zu können durch ein immanent Konstituiertes, durch »Auffassungen«. Und überall begründet dies die Möglichkeit, das Immanente, die Auffassung mit ihrem immanenten Gehalt, in Beziehung zu setzen zu dem Transzendenten. Und dieses Inbeziehungsetzen ergibt wieder einen »Akt«, einen Akt höherer Stufe.

Dabei ist wohl zu beachten: in der Wahrnehmung erfährt ein Komplex von Empfindungsinhalten, die selbst im ursprünglichen Zeitfluß konstituierte Einheiten sind, Einheit der Auffassung. Und die einheitliche Auffassung selbst ist wiederum konstituierte Einheit im ersten Sinn. Die immanenten Einheiten sind in ihrer Konstitution nicht in derselben Weise bewußt wie in der transzendenten Erscheinung das Erscheinende, in der transzendenten Wahrnehmung das Wahrgenommene. Andererseits müssen sie doch eine Gemeinsamkeit des Wesens haben. Denn die immanente Impression ist Gegenwärtigen, wie auch das Wahrnehmen Gegenwärtigen ist; im einen Fall haben wir immanentes Gegenwärtigen, im anderen transzendentes Gegenwärtigen »durch« Erscheinungen. Also, während die transzendenten Erscheinungen Einheiten sind, konstituiert im inneren Bewußtsein, sollen »in« diesen Einheiten wieder andere Einheiten konstituiert sein: die erscheinenden Objekte.

Die immanenten Einheiten, so sahen wir, konstituieren sich im Fluß der temporalen Abschattungsmannigfaltigkeiten. Wir haben da: zu jede mtemporalen Punkt des immanenten Inhalts gehörig, im Bewußtseinsfluß der Längsrichtung nachgehend, die mannigfaltigen modifizierten Urinhalte, die als retentionale Modifikationen des Urinhalts im Jetztcharakter charakterisiert sind. Und diese Urinhalte sind Träger von Urauffassungen, die in ihrem fließenden Zusammenhang die Zeiteinheit des immanenten Inhalts in seinem Zurückrücken in die Vergangenheit konstituieren. Die »Inhalte« im Fall der Wahrnehmungserscheinung sind eben diese ganzen Erscheinungen als temporale Einheiten. Also ist auch die Wahrnehmungsauffassung konstituiert in solcher Abschattungsmannigfaltigkeit, die einheitlich wird durch die Einheit der temporalen Auffassung. Wir haben hier also Auffassung in doppeltem Sinne zu verstehen: diejenige, die immanent konstituiert ist, und diejenige, die zur immanenten Konstitution, zu den Phasen des ursprünglichen Flusses selbst gehört, die Urauffassung, die nicht mehr konstituiert ist. Es konstituiert sich nun im immanenten Abfluß der Erscheinungen, im kontinuierlichen Aufeinanderfolgen der Auffassungen in der phänomenologischen Zeit, die wir Wahrnehmungen nennen, eine zeitliche Einheit, sofern die Kontinuität der Auffassungen nicht nur Einheit sich verändernder Erscheinungen ergibt (wie z. B. die Reihe der Aspekte beim Drehen eines Dinges, die als Aspekte desselben Dinges erscheinen), sondern Einheit von Erscheinungen eines dauernden oder sich verändernden Dinges.

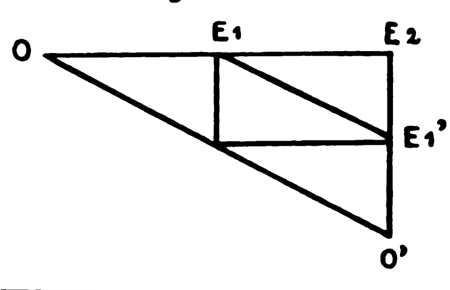
Die immanente Zeit objektiviert sich zu einer Zeit der in den immanenten Erscheinungen konstituierten Objekte dadurch, daß in



der Abschattungsmannigfaltigkeit der Empfindungsinhalte als Einheiten der phänomenologischen Zeit bzw. in der phänomenologisch-zeitlichen Abschattungsmannigfaltigkeit von Auffassungen dieser Inhalte eine identische Dinglichkeit erscheint, die immerfort in allen Phasen sich selbst in Abschattungsmannigfaltigkeiten darstellt[1]). Das Ding konstituiert sich im Abfluß seiner Erscheinungen, die selbst als immanente Einheiten im Fluß der ursprünglichen Impressionen konstituiert sind, und notwendig konstituiert sich eins mit dem anderen. Das erscheinende Ding konstituiert sich, weil sich im ursprünglichen Fluß Empfindungseinheiten und einheitliche Auffassungen konstituieren, also immerfort Bewußtsein von etwas, Darstellung, näher Gegenwärtigung von etwas und in der kontinuierlichen Folge Darstellung von demselben. Die Darstellungsfluenten haben solchen Fluß und Zusammenhang, daß ihr Erscheinendes in eben solchen, ebenso geformten Mannigfaltigkeiten von Darstellungsabschattungen auseinandergeht wie ein Empfindungsinhalt in Empfindungsabschattungen. Eben darum ist die Auffassungsmannigfaltigkeit als gegenwärtigende charakterisiert, genau so wie die immanenten Impressionen es sind.

Man sieht ohne weiteres, daß, wenn die urpräsenten sinnlichen Daten außer den Urpräsentationen und den wesentlich mit ihnen zusammengehörigen Urretentionen und Urprotentionen kontinuierlich Auffassungscharaktere der raumdinglichen Konstitution tragen, die phänomenologische Zeit, der die Empfindungsdaten und die Dingauffassungen angehören, und die Raumzeit der Dinge sich Punkt für Punkt decken müssen. Mit jedem erfüllten Punkt der phänomenologischen Zeit stellt sich (vermöge der Empfindungsinhalte und ihrer Auffassungen, die in ihr liegen) ein Punkt der erfüllten objektiven Zeit dar.

Dabei haben wir in den Vertikalreihen des Diagramms nicht nur die durchgehende vertikale Deckung, die zur phänomenologischen Zeitkonstitution gehört (wonach in einem Moment das Urdatum E2 und die retentionale Modifikation O' und E1' vereint sind), sondern auch die zu jeder Vertikalreihe gehörigen retentionalen Abschattungen der Dingauffassungen als Dingauffassungen



1) Vgl. Beilage X: Objektivation der Zeit und von Dinglichem in der Zeit, S. 473ff.

stehen in durchgehender Deckung. Das sind zwei Deckungen. Die Dingauffassungsreihe deckt sich nicht nur, sofern sie eine kontinuierliche Folge mitkonstituiert, sondern sofern sie dasselbe Ding konstituiert. Die erste ist eine Deckung der verbindenden Wesensgleichheit, die letztere eine Deckung der Identität, weil in der kontinuierlichen Identifizierung der Folge dauerndes Identisches bewußt ist. Natürlich gehört dazu auch die kontinuierliche sukzessive Identifizierung von Vertikalreihe zu Vertikalreihe unter Erfüllung der Protentionen, die nun auch objektiv-räumlichen Sinn haben.

Es wurde bereits hingewiesen auf die Analogie in der Konstitution der immanenten und der transzendenten Einheiten: wie »Empfindungs-Abschattungen« (Urdaten der Darstellung für Empfindungseinheiten in der phänomenologischen Zeit) ihr Gesetz haben, ihren Wesenscharakter in der Urfolge, und durch die im Diagramm wiedergegebene Modifikation Einheit der Empfindung konstituieren, so ähnlich steht es mit den Abschattungen von Dingen bzw. mit den »Erscheinungen«, die nun als Urdaten der Urfolge fungieren. Die Urfolge der Erscheinungsmomente konstituiert vermöge der zeitgründenden Retentionen usw. die (veränderte oder unveränderte) Erscheinung als phänomenologisch-zeitliche Einheit. Dazu aber: Erscheinungen aus der Erscheinungsmannigfaltigkeit, die zu demselben unveränderten Ding gehören, haben ein ontisches Wesen (Wesen der Erscheinenden), das völlig dasselbe ist — so wie die zu einem unveränderten Rot gehörigen Momentandaten von völlig gleichem Wesen sind. Ebenso sind die Reihen der Dingveränderung wie die der Rotveränderung von einem festen Gesetz beherrscht. So ist ineins Doppeltes intentional konstituiert: die Erscheinung und das Erscheinende und in verschiedenen Erscheinungen unverändert oder auch verändert Erscheinendes.

Natürlich ist nun die Frage: was für Eigenschaften haben Dingerscheinungen, die Erscheinungen vom selben sind? Das ist die Frage der Raumdingkonstitution, die also Zeitkonstitution voraussetzt.

§ 44. Innere und äußere Wahrnehmung[1]).

Nun sprechen wir aber von einer dauernden Wahrnehmung und zwar so gut wie bei der Dingwahrnehmung auch bei der immanenten Wahrnehmung. Bei der Dingwahrnehmung rechnet man zur Wahrnehmung auch die stetige Wahrnehmungserscheinung, die

---

1) Vgl. Beilage XI: Adäquate und inadäquate Wahrnehmung, S. 478 ff. und Beilage XII: Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen, S. 481.

Kontinuität der Jetzt-Erscheinungen des Dinges, abgesehen von den retentionalen und protentionalen Verflechtungen. Die Dingerscheinung, das »Ding in seiner Orientierung«, in der bestimmten Darstellung usw. ist etwas Dauerndes so gut wie das Ding schlechthin, das erscheint. Auch die bloß erscheinende Seitenfläche ist etwas, was dauert und sich in dieser Dauer verändert. Ich darf eigentlich nicht sagen: »das Ding in seiner Orientierung«, sondern der Vorgang der Dingerscheinung, die, wenn die Orientierung unverändert bleibt, nachdauert und im anderen Fall ein stetiger Änderungsverlauf von Erscheinungen ist, aber innerhalb einer Dauer.

Auch bei der Wahrnehmung eines immanenten Objekts können wir das Immanente des Jetzt in seiner Kontinuität zusammennehmen: dann ist es aber die Dauer des Objektes selbst. In dem Sinn wie bei der äußeren Wahrnehmung erscheint eben das Objekt nicht. Während also »Wahrnehmung« im Falle des Bewußtseins von einem äußeren Objekt die äußere Erscheinung als immanentes Objekt bezeichnen kann, wobei dann Wahrnehmung und Wahrgenommenes ein selbstverständlich Verschiedenes ist, kann, wenn wir von innerer Wahrnehmung sprechen und dabei auch Wahrnehmung und Wahrgenommenes verschieden bleiben soll, unter Wahrnehmung nicht das Immanente, d. i. eben das Objekt selbst, verstanden werden. Sprechen wir von innerer Wahrnehmung, so kann darunter nur verstanden werden: entweder 1. das innere Bewußtsein des einheitlichen immanenten Objekts, das auch ohne Zuwendung vorhanden ist, nämlich als das Zeitliche konstituierendes; oder 2. das innere Bewußtsein mit der Zuwendung. Dabei ist leicht zu sehen, daß das Zuwenden, das Erfassen ein immanenter Vorgang ist, der seine immanente Dauer hat, die sich deckt mit der Dauer des immanenten Tones während der Zuwendung zu ihm.

Im Falle des äußeren Objektes haben wir also:

1. die äußere Erscheinung;

2. das konstituierende Bewußtsein, in dem die äußere Erscheinung als Immanentes sich konstituiert;

3. die Zuwendung, die ebenso gut Zuwendung auf die Erscheinung und ihre Komponenten als auf das Erscheinende sein kann. Nur letzteres kommt bei der Rede von äußerer Wahrnehmung in Frage.

Die analoge Überlegung ist für die Erinnerung durchzuführen; nur daß die Erinnerung als solche ihre eigene Intentionalität hat, nämlich die der Vergegenwärtigung. Die Erinnerung hat ihre Einheit als Vorgang im inneren Bewußtsein und hat in der Einheit der



immanenten Zeit ihre Stelle und Dauer. Das gilt, ob sie Erinnerung von Immanentem ist oder von Transzendentem. Und jede Erinnerung ist (wenn wir von der Zuwendung absehen) zugleich Erinnerung von Immanentem. Während also das Bewußtsein vom immanenten Ton als originäres inneres Bewußtsein keine immanente Zeitlichkeit haben kann, ist das Vergegenwärtigungsbewußtsein vom immanenten Ton (das in entsprechend geändertem Sinn Vergegenwärtigungsbewußtsein von dem inneren Bewußtsein des Tones ist) ein immanentes Objekt, angehörig der immanenten Zeitlichkeit.

§ 45. Konstitution der nichtzeitlichen Transzendenzen.

Ferner ist zu beachten: jedes Bewußtsein im einheitlichen Sinn (als konstituierte immanente Einheit) ist notwendig zugleich auch Bewußtseinseinheit vom Gegenständlichen, auf das es sich »bezieht«. Aber nicht jedes ist selbst Zeitbewußtsein, d. h. Bewußtsein von einem Zeitlichen, eine intentionale Zeit Konstituierendes. So ist ein Urteilsbewußtsein von einem mathematischen Sachverhalt Impression, aber der mathematische Sachverhalt, der in seiner Einheit einheitlich »dasteht«, ist kein Zeitliches, das Urteilen ist kein Gegenwärtigen (bzw. Vergegenwärtigen[1])). Demgemäß kann man davon sprechen, daß ein Ding, ein Ereignis, ein zeitliches Sein in der Phantasie vorgestellt werde, daß es phantasiemäßig, erinnerungsmäßig, erwartungsmäßig oder retentional erscheine. Ebenso wie man sagen kann, daß es als gegenwärtig erscheine, wahrgenommen sei. Dagegen kann man nicht davon sprechen, daß ein mathematischer Sachverhalt als gegenwärtig oder vergegenwärtigt erscheine. Das Urteilen kann länger oder kürzer dauern, hat seine Ausbreitung in der subjektiven Zeit und kann gegenwärtig oder vergegenwärtigt sein. Das Geurteilte aber ist nicht lang oder kurz, dauernd oder minder dauernd. Und ebenso das im Urteilsvergegenwärtigen quasi Geurteilte. Vergegenwärtigt ist das Urteil und nicht das Geurteilte. Spricht man davon, daß man einen Sachverhalt sich »bloß denke«, so besagt das nicht, daß er vergegenwärtigt sei, sondern daß er im Charakter der Neutralitätsmodifikation statt im Charakter des Glaubens dastehe. Die Glaubensmodalitäten fallen aber keineswegs zusammen mit denen

1) Vgl. Beilage XIII: Konstitution spontaner Einheiten als immanenter Zeitobjekte — Urteil als Zeitgestalt und absolutes zeitkonstituierendes Bewußtsein, S. 485 ff.

des Gegenwärtig-Nichtgegenwärtig, sondern kreuzen sich mit ihnen. Bei einem individuellen Sachverhalt kann man noch — uneigentlich — von Zeitcharakteren sprechen, sofern die Sache, die im Sachverhalt logisch-analytisch gegliedert und synthetisch gefaßt ist, wahrnehmungsmäßig gegenwärtig oder phantasiemäßig vergegenwärtigt sein kann. Aber für einen unzeitlichen Sachverhalt, für einen solchen, der von Zeitlichem gar nicht spricht, gibt das keinen Sinn. Sich in ein mathematisches Urteil hineinphantasieren heißt nicht: den mathematischen Sachverhalt zur Phantasievorstellung bringen, als ob er ein gegenwärtigend oder vergegenwärtigend Dargestelltes sein könnte.

Erscheinung im prägnanten Sinne der Präsentation gehört nur zur Sphäre der Gegenwärtigung und ihrer Modifikationen, und zur Konstitution von Erscheinendem oder besser zur eigentlichen Gegebenheit von individuellem Sein gehört es, daß es gegeben ist in der Form einer Kontinuität von Erscheinungen als Darstellungen. Daß auch Sachverhalte »bloß erscheinen« können und Ausweis in einer eigentlichen Gegebenheit fordern, ist selbstverständlich. Auch das ändert nichts an dem Gesagten, daß auf individuelle Erscheinungen (Naturerscheinungen) gegründete Sachverhalte (»Tatsachen der Natur«) zur Gegebenheit kommen auf Grund der unterliegenden Erscheinungsgegebenheiten, also in ähnlicher Weise in Unendlichkeiten von »Darstellungen«. Trotzdem muß man sagen: die »Darstellung« (Erscheinung) des Sachverhalts ist nicht Darstellung im eigentlichen Sinne, sondern in einem abgeleiteten Sinn. Der Sachverhalt ist auch nicht eigentlich etwas Zeitliches, er besteht für eine bestimmte Zeit, aber er ist nicht selbst etwas in der Zeit wie ein Ding oder Vorgang. Nicht zum Sachverhalt als solchem, sondern zu seiner Sache gehört das Zeitbewußtsein und das Darstellen.

Dasselbe gilt auch von allen anderen fundierten Akten und ihren Korrelaten. Ein Wert hat keine Zeitstelle. Ein zeitliches Objekt mag schön, gefällig, nützlich sein usw. und mag das sein in einer bestimmten Zeit. Aber die Schönheit, die Gefälligkeit usw. haben keine Stelle in der Natur und in der Zeit. Sie sind nicht in Gegenwärtigungen oder Vergegenwärtigungen Erscheinendes.

Zweiter Teil.

Nachträge und Ergänzungen zur Analyse des Zeitbewußtseins aus den Jahren 1905—1910.

Beilage I.

Urimpression und ihr Kontinuum der Modifikationen[1]).

Jede Urimpression ist als solche charakterisiert, und jede Modifikation als solche. Ferner: jede Modifikation ist stetige Modifikation. Das unterscheidet ja diese Art von Modifikation von der phantastischen und bildlichen. Jede dieser temporalen Modifikationen ist unselbständige Grenze in einem Kontinuum. Und dieses Kontinuum hat den Charakter einer einseitig begrenzten orthoiden Mannigfaltigkeit. Sie hat einen Anfang in der Urimpression und geht als Modifikation in einer Richtung fort. Paare von Punkten in diesem Kontinuum, die gleiche Abstände haben, konstituieren objektiv gleich weit abstehende Zeitphasen des Objektes.

Wenn wir von »Modifikation« sprechen, so haben wir zunächst die Veränderung im Auge, gemäß der die Urimpression stetig »abklingt«. Indessen jede Modifikation ist offenbar in gleichem Sinn als Modifikation einer beliebigen vorangehenden Modifikation anzusehen. Nehmen wir irgend eine Phase des Kontinuums heraus, so können wir sagen, sie klinge ab. Und ebenso von jeder weiteren Phase. Das liegt ja im Wesen eines solchen und jedes solchen (einseitig gerichteten) Kontinuums. Es verhält sich genau so wie in der Kontinuität der von O auslaufenden Intensitäten. Das Sich-steigern, das ist hier die Modifikation, die jede Intensität erfährt. Jede Intensität ist in sich, was sie ist, und jede neue Intensität eben eine neue. Aber in Beziehung auf eine beliebige vorgegebene Intensität kann jede in der Reihe spätere als Resultat einer Operation angesehen werden, das Jetzt demnach als Operationsresultat und in diesem Sinne als Steigerungsmodifikation (besser Modifikationsergebnis). Ist b Steigerung von a, so ist c Steigerung einer Steigerung in bezug auf a. Vermöge der Kontinuität ist nicht jeder Punkt einfach eine Steigerung in Beziehung auf einen vorhergehenden, sondern Steigerung von Steigerung von Steigerung usf. in infinitum und infinitesimal. Eine Unendlichkeit von Modifikationen ineinander. Nur ist hier kein Anfangspunkt, der selbst als Intensität angesehen werden kann. Der Anfang ist hier Nullpunkt. Im Wesen jedes linearen Kontinuums liegt es, daß wir, von einem beliebigen Punkt ausgehend, jeden an-

1) Zu § 12, S. 392.

deren Punkt aus ihm stetig erzeugt denken können, und jede stetige Erzeugung ist eine Erzeugung durch stetige Iterierung. Jeden Abstand können wir ja in infinitum teilen und bei jeder Teilung den späteren Teilungspunkt mittelbar durch die früheren erzeugt denken, und so erzeugt sich ein beliebiger Punkt schließlich durch eine von unendlich vielen Intensitätssteigerungen (deren jede dieselbe unendlich kleine Steigerung ist). So ist es nun auch bei der zeitlichen Modifikation, oder vielmehr, während sonst, bei anderen Kontinuis, die Rede von der Erzeugung ein Bild ist, ist sie hier eine eigentliche Rede. Das zeitkonstituierende Kontinuum ist ein Fluß stetiger Erzeugung von Modifikationen und Modifikationen. Vom aktuellen Jetzt aus, der jeweiligen Urimpression u, gehen die Modifikationen im Sinn von Iterationen, aber stetig vorwärts, sie sind nicht nur Modifikationen in Beziehung auf u, sondern auch der Reihe nach Modifikationen voneinander in der Reihenfolge, in der sie verlaufen. Das ist das Charakteristische stetiger Erzeugung. Stetig zeugt Modifikation immer neue Modifikation. Die Urimpression ist der absolute Anfang dieser Erzeugung, der Urquell, das, woraus alles andere stetig sich erzeugt. Sie selber aber wird nicht erzeugt, sie entsteht nicht als Erzeugtes, sondern durch genesis spontanea, sie ist Urzeugung. Sie erwächst nicht (sie hat keinen Keim), sie ist Urschöpfung. Heißt es: stetig bildet sich an das Jetzt, das sich zum Nicht-Jetzt modifiziert, ein neues Jetzt an, oder es erzeugt, es entspringt urplötzlich eine Quelle, so sind das Bilder. Es kann nur gesagt werden: Bewußtsein ist nichts ohne Impression. Wo etwas dauert, da geht a über in xa', xa' in yx'a'' usw. Die Erzeugung des Bewußtseins aber geht nur von a zu a', von xa' zu x'a''; dagegen das a, x, y ist nichts Bewußtseins-Erzeugtes, es ist das Urgezeugte, das »Neue«, das bewußtseinsfremd Gewordene, Empfangene, gegenüber dem durch eigene Bewußtseinsspontaneität Erzeugten. Die Eigentümlichkeit dieser Bewußtseinsspontaneität aber ist, daß sie nur Urgezeugtes zum Wachstum, zur Entfaltung bringt, aber nichts »Neues« schafft. Freilich, was wir empirisch Werden, Erzeugung nennen, das bezieht sich auf Objektivität, und das liegt ganz wo anders. Hier handelt es sich um die Spontaneität des Bewußtseins, oder vorsichtiger: um eine Urspontaneität desselben.

Das Ursprungsmoment ist nun — je nachdem es sich um die Urquelle für das betreffende Jetzt des konstituierten Inhalts oder um die spontanen Bewußtseinserzeugungen handelt, in denen die Identität dieses Jetzt sich in der Gewesenheit durchhält — entweder Urimpression oder Ur-Erinnerung, Ur-Phantasie usw. Gehen wir



der Reihenfolge der Schichten nach, so ist jedes Ursprungsmoment einer Schicht Urquell der spontanen Erzeugungen, die durch die weiteren Schichten in ihren stetigen Abwandlungen hindurchgehen und die dieses Ursprungsmoment darin vertreten (das nämlich einzig und allein der zuerst ins Auge gefaßten Schicht angehört). Jedes Ursprungsmoment ist ferner Phase einer stetigen Reihe von Ursprungsmomenten, die durch eine Folge von Schichten ineinander übergehen. Oder jedes Ursprungsmoment hilft eine konkrete Dauer konstituieren, und zur Konstitution einer konkreten Dauer gehört es, daß jedem Punkt derselben ein aktuelles Jetzt entspricht, das seinerseits zu seiner Konstitution ein eigenes Ursprungsmoment erfordert. Diese Momente in der Folge sind stetig eins, »gehen stetig ineinander über«. Der Übergang ist »qualitativ« vermittelt und zugleich temporal: der quasi-zeitliche Charakter ist ein stetiger.

Beilage II.

Vergegenwärtigung und Phantasie. — Impression und Imagination[1]).

»Vergegenwärtigung« im weitesten Sinn und »Phantasie« im weitesten Sinn, im Sinn der allgemeinen, obschon nicht ganz eindeutigen Rede, ist nicht dasselbe. Zunächst gibt es unanschauliche Erinnerungen und sonstige Vergegenwärtigungen, und die wird niemand Phantasien nennen. Andererseits sagt man im Falle einer anschaulichen Vergegenwärtigung zwar, es schwebe das Erinnerte »in der Phantasie« vor (oder kann dergleichen wenigstens sagen), man nennt aber die Erinnerung nicht selbst eine Phantasie. Die Vergegenwärtigung kann übrigens eine Selbstvergegenwärtigung oder eine verbildlichende (analogische) sein. Im letzteren Falle wird man sagen, es schwebe das Vergegenwärtigte »in Form eines Phantasiebildes« vor, oder in einer Phantasieerscheinung verbildlicht. Dann ist das Phantasiebild Sache der Phantasie, das, was darüber hinausgeht, die Beziehung auf das Abgebildete, nicht mehr. Man wird das Abgebildete selbst nicht als in der Phantasie erscheinend bezeichnen können, als ob hier zwei aufeinandergebaute Phantasien vorlägen. Überall gemeinsam ist, wo von Phantasie gesprochen wird, und zwar Phantasie von einem Gegenstande, daß der Gegenstand in einer Erscheinung erscheint, und zwar in einer vergegenwärtigenden Erscheinung, nicht in einer gegenwärtigenden. Was liegt darin? Was ist hier »Erscheinung«? Ein Gegenstand kann angeschaut sein, und er kann »symbolisch« (durch Zeichen) vorgestellt sein, schließ-

1) Zu § 17, S. 400.

lich leer vorgestellt sein. Die Anschauung (auch die Leervorstellung) ist schlichte, unmittelbare Vorstellung desselben, eine symbolische Vorstellung ist eine fundierte, durch eine schlichte Vorstellung vermittelte Vorstellung und zwar eine leere. Eine anschauliche Vorstellung bringt den Gegenstand zur Erscheinung, eine leere nicht. Wir können zunächst unterscheiden: schlichte Vorstellungen in schlichte auschauliche und schlichte leere. Eine leere Vorstellung kann aber auch eine symbolische sein, welche den Gegenstand nicht nur leer vorstellt, sondern ihn »durch« Zeichen oder Bilder vorstellt. Im letzteren Fall ist der Gegenstand verbildlicht, in einem Bilde veranschaulicht, aber nicht »selbst« anschaulich vorgestellt. Jede anschauliche Vergegenwärtigung von einem Gegenständlichen stellt dasselbe phantasiemäßig vor. Sie »enthält« eine Phantasieerscheinung von ihm. Dabei kann die Vergegenwärtigung den Charakter der Aktualität oder Inaktualität haben, und es kann der Gewißheitsmodus beliebig sein: Gewißheit, Anmutung, Vermutung, Zweifel usw. Ferner ist es gleichgültig, ob die Vergegenwärtigung das Gegenständliche als Vergangenes oder als Jetztseiendes auffaßt (doch bei der Erwartung, wenn sie das Erwartete veranschaulicht, haben wir schon ein symbolisches Bewußtsein). Es bleibt überall als gemeinsamer Kern die »bloße Phantasieerscheinung«. Freilich ist hier das Problem, klarzulegen, wie dieser Kern mit all dem anderen sozusagen umhüllt ist; wie sich mit der Kernauffassung weitere Auffassungen verbinden. – Ebenso finden wir bei allen schlicht anschaulichen Gegenwärtigungen eine Erscheinung, und den symbolisch veranschaulichenden liegt eine Erscheinung – jetzt nicht eine Phantasieerscheinung, sondern eine Wahrnehmungserscheinung – zugrunde. Also wir unterscheiden Wahrnehmungserscheinungen und Phantasieerscheinungen, die letzteren enthalten Auffassungsmaterial, »Phantasmen« (Vergegenwärtigungsmodifikationen von Empfindungen), die ersten Empfindungen.

Wie ist nun die Phantasieerscheinung Modifikation (vergegenwärtigende Modifikation) der entsprechenden Wahrnehmungserscheinung? Natürlich nicht nach seiten der qualitativen Modi, die ja außer Spiel bleiben. Andererseits haben wir unangesehen des evtl. Wechsels dieser Modi eine Modifikation. Den Empfindungen entsprechen die Phantasmen, aber auch die Auffassungen (und die vollen Erscheinungen) sind beiderseits, und zwar in derselben Hinsicht, modifiziert, die Auffassungen unangesehen ihrer Modalität. Sei es auch so, daß die Auffassung und die volle Erscheinung einen qualitativen Modus verlangte, so ginge doch diesen diejenige »imaginative« Modifikation, von der wir hier sprechen, nichts an.



Nennen wir die Wahrnehmungserscheinung unabhängig vom Modus der »Stellungnahme« Apparenz und deutlicher perzeptive Apparenz, wenn sie in einer Wahrnehmung (Modus des Glaubens) auftritt, illusionäre, wenn sie in einer Illusion auftritt. Andererseits müssen wir auch scheiden zwischen impressionaler Apparenz (Empfindungsapparenz) und imaginativer Apparenz, welch letztere ihrerseits Inhalt einer Erinnerung, einer Illusion in der Erinnerung u. dgl. sein kann. Die Apparenz also, als den identischen Kern aller anschaulichen Akte, betrifft der Unterschied zwischen Impression und Imagination, und dieser Unterschied bedingt für das ganze Phänomen den Unterschied zwischen Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung. Es ist ferner evident, daß dieser Unterschied zwischen Impression und Imagination nicht nur die Sphäre des »äußeren Sinnes« angeht, sondern auch die des inneren. M. a. W.: auch all die modalen Charaktere, mit denen die Apparenz verbunden sein kann, und die korrelativen ontischen Charaktere (der Charakter »wirklich« als daseiend, als gewesen seiend, als sein werdend und zwar eintreten werdend, der Charakter des Scheins, der Charakter des vergegenwärtigenden Jetztseins usw.) unterliegen der Spaltung in Impression und Imagination; ebenso Wunsch, Wille usw. Dabei ist aber im Gebiet des »inneren Sinnes« ebenso zwischen Empfindung und Apparenz zu scheiden wie in dem des äußeren, im Falle einer Apparenz aber diese selbst und ihre modalen Charaktere. Also z. B. ich glaube dies oder jenes. Der Glaube ist aktueller Glaube, ist Impression. Dem entspricht ein Phantasma »Glaube«. Der Glaube in sich oder die Glaubensempfindung ist zu unterscheiden von dem Glauben in der Auffassung als mein Zustand, mein Urteilen. Ich habe da Wahrnehmungsbewußtsein von mir und meinem Urteilen, und in dieser Auffassung haben wir zu unterscheiden die innere Apparenz und die Modalität des Glaubens, die das Sein setzt (meinen Glauben) und in die daseiende Wirklichkeit einordnet.

Es genügt die Scheidung von »Glauben« und »Auffassung« des »Glaubens«, ohne daß diese schon als psychologische Apperzeption genommen wird, die das Immanente in Zusammenhang mit der wirklichen Welt setzt.

Also jedes »Bewußtsein« hat entweder den Charakter der »Empfindung« oder den des »Phantasma«. Jedes Bewußtsein, jede »Empfindung« im weitesten Sinne ist eben etwas »Wahrnehmbares« und »Vorstellbares«, bzw. etwas Erinnerbares, in jeder Weise Erfahrbares. Immer wieder aber haben wir Bewußtsein, das sein mögliches Gegenstück hat im Phantasma.

Beilage III.

Die Zusammenhangsintentionen von Wahrnehmung und Erinnerung. – Die Modi des Zeitbewußtseins[1]).

Überlegen wir jetzt das Bewußtsein »Erinnerung«. Es ist als unmodifiziertes Bewußtsein »Empfindung« oder, was dasselbe besagt, Impression. Oder deutlicher: es mag Phantasmen enthalten, aber es selbst ist nicht phantastische Modifikation zu einem anderen Bewußtsein als entsprechender Empfindung. Es ist darin aber enthalten eine Apparenz. Ich erinnere mich eines Vorganges: in der Erinnerung ist die imaginäre Apparenz des Vorgangs enthalten, der mit einem apparenziellen Hintergrund erscheint, zu dem ich selbst gehöre; diese gesamte Apparenz hat den Charakter einer imaginären Apparenz, aber einen Glaubensmodus, der die Erinnerung charakterisiert. Wir können dann die Erinnerung selbst in die Phantasie setzen, können Erinnerung in der Phantasie und auch in der Erinnerung haben: ich lebe in einer Erinnerung, und es taucht die Erinnerung auf, »daß ich mich an das und das erinnert habe«, oder ich phantasiere, daß ich eine Erinnerung habe. Dabei finden wir zwar das Modale der Erinnerung in ein entsprechendes Phantasma verwandelt, aber die Materie der Erinnerung, die Erinnerungs-Apparenz, ist selbst nicht weiter modifiziert, so wenig sich die in ihr enthaltenen Phantasmen weiter modifiziert haben. Ein Phantasma zweiter Stufe gibt es nicht. Und die ganze die Materie der Erinnerung ausmachende Erinnerungs-Apparenz ist Phantasma und erfährt auch weiter keine Modifikation.

Habe ich dann weiter eine Erinnerung an eine Erinnerung, so taucht im Zusammenhang eines Erinnerungsprozesses, d. h. eines Bewußtseins, in dem imaginäre Apparenzen im qualitativen Modus der Erinnerung dastehen und ablaufen, eine »modifizierte« Erinnerung auf. Dabei ist im wesentlichen dasselbe zu sagen wie vorhin. Der qualitative Modus der schlichten Erinnerung ist ersetzt durch »Erinnerung an Erinnerung«, d. h. ich habe ein Erinnerungsphantasma im qualitativen Modus der Erinnerung (ineins gehend mit dem des ganzen Erinnerungsprozesses). Aber das Erinnerungsphantasma ist Erinnerungscharakter von, gegründet auf eine imaginäre Apparenz, und diese ist bei der schlichten Erinnerung und der Erinnerungs-Erinnerung identisch dieselbe. Sagt man, es sei das Charakteristische der Erinnerung gegenüber all dem, was ihren Inhalt

1) Zu § 23, S. 408 ff.

ausmacht, dies, daß eine Auffassung da sei, welche ihr Beziehung zur aktuellen Wahrnehmungswirklichkeit gebe, so steckt darin jedenfalls Richtiges; aber das ändert nichts an dem Gesagten. Dann haben wir bei dieser Auffassung selbst Inhalt und Glaubensmodus zu scheiden. Die Auffassung ist natürlich bei der schlichten Erinnerung, die ich etwa jetzt habe, und der Erinnerungs-Erinnerung, welche die erinnerte Erinnerung auf ein erinnertes Jetzt als Aktualitätspunkt bezieht, eine verschiedene. Aber die Hauptsache ist hier, daß die Apparenzen (die wir ganz intuitiv nehmen, eben als Erscheinungen) keine Modifikation erfahren können. Und dasselbe wird gelten für den Inhalt der Erinnerungsauffassungen, die den Apparenzen Beziehung auf das Jetzt geben, die natürlich nicht voll anschaulich sein werden.

Diese Beziehung auf das aktuelle Jetzt, die das Charakteristische der Erinnerung ist und sie von »bloßer Phantasie« scheidet, ist aber nicht als ein äußerlich Angeheftetes aufzufassen. Sie hat ein offenbares Analogon in der Beziehung jeder Wahrnehmung zu einem aktuellen Hier. Ebenso wie ferner jede Erinnerung auf einen unendlichen Erinnerungszusammenhang hinweist (auf ein Früher), so weist jede Wahrnehmung auf einen unendlichen Wahrnehmungszusammenhang (eine mehrfältige Unendlichkeit) zurück. (Das Hier ist dabei nicht wahrnehmbar, d. h. in der Erinnerung selbst nicht gegeben.) Wir können nun auch eine Wahrnehmung rein für sich nehmen, außerhalb ihres Zusammenhanges. Aber der Zusammenhang, wenn er auch nicht reell da ist als Zusammenhang der Wahrnehmung mit weiteren Wahrnehmungen, liegt doch »potenziell« in der Intention. D. h. nehmen wir die volle Wahrnehmung jedes Augenblicks, so hat sie noch immer Zusammenhänge in der Form, daß zu ihr ein Komplex von bestimmten oder unbestimmten Intentionen gehört, der weiter führt und in der Auswertung sich erfüllt in weiteren Wahrnehmungen. Diese Zusammenhangsintentionen sind nicht wegzuschneiden. Was die einzelne Empfindung anlangt, so ist sie in Wahrheit nichts Einzelnes. D. h. die primären Inhalte sind überall Träger von Auffassungsstrahlen, und ohne solche treten sie nicht auf, mögen diese auch noch so unbestimmt sein. Ebenso ist es in der Erinnerung. Sie hat in sich ihren »Zusammenhang«, d. h. als Erinnerung hat sie ihre Form, die wir beschreiben als vorwärts und rückwärts gerichtete intentionale Momente, ohne solche kann sie nicht sein. Ihre Erfüllung fordert Reihen von Erinnerungen, die im aktuellen Jetzt münden. Es ist unmöglich, die Erinnerung für sich, abgesehen von den Intentionen, die sie mit anderen verbinden, und diese Intentionen selbst zu trennen.

Die Erinnerung »für sich« hat schon diese Intentionen, es ist keine »bloße Phantasie« aus ihr zu entnehmen. Sagt man nun: die Erinnerung ist doch Erinnerung an ein früheres Jetzt, eine Quasi-Wahrnehmung, sie bringt einen zeitlichen Verlauf zum Bewußtsein, warum sollte man nicht das ganze Phänomen festhalten und die eigentlichen Erinnerungsintentionen beiderseits wegschneiden können? — so ist darauf zu antworten: die Wahrnehmung selbst, der »originäre« Akt, hat nicht nur seinen Räumlichkeitszusammenhang, sondern auch seine Zeitlichkeitszusammenhänge. Jede Wahrnehmung hat ihren retentionalen und protentionalen Hof. Auch die Modifikation der Wahrnehmung muß — in modifizierter Weise — diesen doppelten Hof enthalten, und was die »bloße Phantasie« von der Erinnerung unterscheidet, ist, daß dieser ganze intentionale Komplex einmal den Charakter der Aktualität hat, das andere Mal den der Inaktualität.

Jede Empfindung hat ihre Intentionen, die vom Jetzt auf ein neues Jetzt usw. führen: die Intention auf Zukunft, und andererseits die Intention auf Vergangenheit. Was die Erinnerung anlangt, so hat sie auch ihre erinnerungsmäßigen Zukunftsintentionen. Diese sind völlig bestimmte, insofern als die Erfüllung dieser Intentionen (wofern sie überhaupt zu Gebote steht) in bestimmter Richtung läuft und inhaltlich völlig bestimmt ist, während im Fall der Wahrnehmung die Zukunftsintentionen im allgemeinen der Materie nach unbestimmt sind und sich erst durch die faktische weitere Wahrnehmung bestimmen. (Bestimmt ist nur, daß überhaupt etwas kommen wird.)

Was die Vergangenheitsintentionen anlangt, so sind sie in der Wahrnehmung ganz bestimmte, aber s. z. s. verkehrte. Es besteht ein bestimmter Zusammenhang zwischen der jeweiligen Wahrnehmung und der Kette der Erinnerungen, aber so, daß die Erinnerungsintentionen (als einseitig gerichtete) in ihr terminieren. Diese Erinnerungen sind nun selbstverständlich nur Möglichkeiten, sie sind nur ausnahmsweise, oder einige von ihnen, mit der Wahrnehmung aktuell mitgegeben. Andererseits aber ist es doch so, daß die Wahrnehmung mit entsprechenden Vergangenheitsintentionen begabt ist, aber mit leeren, jenen Erinnerungen oder Erinnerungszusammenhängen entsprechend. Sowohl das leere Soeben-vergangen, das seine Richtung auf das aktuelle Jetzt hat, als auch, wie man wohl sagen darf, vage leere Intentionen, die das weiter Zurückliegende betreffen, sind alle auf das Jetzt gerichtet. Diese Intentionen werden aktualisiert, bzw. kommen zur Erfüllung, indem wir s. z. s. sprungweise uns in die Vergangenheit durch Wiedererinnerung zurückversetzen und nun intuitiv die Vergangenheit uns wieder vergegenwärtigen im



Fortschritt bis auf das Jetzt. Man kann sagen: die Gegenwart ist immer aus der Vergangenheit geboren, natürlich eine bestimmte Gegenwart aus einer bestimmten Vergangenheit. Oder besser: ein bestimmter Fluß spielt sich immer wieder ab, das aktuelle Jetzt sinkt und geht über in ein neues Jetzt usw. Mag es eine Notwendigkeit apriorischer Art sein, so bedingt es doch eine »Assoziation«, d. h. erfahrungsmäßig bestimmt ist der vergangene Zusammenhang und ferner, »daß irgend etwas kommen wird«. Aber nun werden wir doch von diesem Sekundären (dem Komplex der zeitlichen Erfahrungsintentionen) zu dem Originären geführt, und das besteht in nichts anderem als eben in dem Übergang vom jeweiligen Jetzt zum neuen Jetzt.

Das gehört zum Wesen der Wahrnehmung, daß sie nicht nur ein punktuelles Jetzt im Blick hat und nicht nur ein Eben-gewesen aus ihrem Blick entläßt und in der eigentümlichen Weise des »eben gewesen« doch »noch bewußt« hat, sondern daß sie von Jetzt zu Jetzt übergeht und ihm blickend entgegengeht. Das wache Bewußtsein, das wache Leben ist ein Entgegenleben, ein Leben vom Jetzt dem neuen Jetzt entgegen. Dabei ist nicht bloß und nicht in erster Linie an Aufmerksamkeit gedacht, vielmehr möchte es mir scheinen, daß unabhängig von der Aufmerksamkeit (im engeren und weiteren Sinn) eine originäre Intention von Jetzt zu Jetzt geht, sich verbindend mit den bald unbestimmten, bald mehr oder minder bestimmten Erfahrungsintentionen, die aus der Vergangenheit stammen. Diese zeichnen ja wohl die Linien der Verbindung vor. Der Blick des Jetzt auf das neue Jetzt, dieser Übergang, ist aber etwas Originäres, das künftigen Erfahrungsintentionen erst den Weg ebnet. Ich sagte, das gehöre zum Wesen der Wahrnehmung; ich sage besser, es gehört zum Wesen der Impression. Es gilt schon von jedem »primären Inhalt«, von jeder Empfindung. »Phantasma« und Erinnerungsinhalt besagt die entsprechende Modifikation dieses Bewußtseins, ein »Gleichsam-Bewußtsein«. Und soll es wirkliche Erinnerung sein, so gehört zu diesem Gleichsam-Bewußtsein die Einordnung in die Vergangenheit. Die Erinnerungsmodifikation besteht darin, daß das gesamte originäre Bewußtsein des betreffenden Momentes voll und ganz seine Modifikation erhält, also die zeitlichen Intentionen, in deren Zusammenhang der impressionale Blick gehört, ganz und gar, und so überhaupt der ganze intentionale Zusammenhang, in den sich jene originäre Impression einfügte und der ihr mit ihren Charakter verleiht.

Das Empfinden sehen wir an als das ursprüngliche Zeitbewußtsein; in ihm konstituiert sich die immanente Einheit Farbe oder Ton,

die immanente Einheit Wunsch, Gefallen usw. Das Phantasieren ist die Modifikation dieses Zeitbewußtseins, es ist Vergegenwärtigung, in ihm konstituiert sich vergegenwärtigte Farbe, vergegenwärtigter Wunsch usw. Vergegenwärtigung kann aber Erinnerung, Erwartung sein oder auch »bloße Phantasie«: so daß nicht von einer Modifikation gesprochen werden kann. Empfindung ist gegenwärtigendes Zeitbewußtsein. Auch die Vergegenwärtigung ist Empfinden, ist gegenwärtig, konstituiert sich als Einheit im gegenwärtigenden Zeitbewußtsein. Als Modi des gegenwärtigenden Zeitbewußtseins kommen nur die Unterschiede in Betracht zwischen Jetzt-Gegenwärtigung und Soeben-Gegenwärtigung, die zum konkreten Gegenwärtigungsbewußtsein mit gehören. Ferner der Unterschied zwischen Gegenwärtigung, die bei sich ihre Jetztgegenwärtigungsphase hat, und der selbständigen Retention, die zwar Beziehung zum aktuellen Jetzt hat, aber selbst nicht einen Jetzt-Gegenwärtigungspunkt in sich enthält: z. B. das Bewußtsein eines eben verklungenen Tones. Wir haben somit als wesentliche Modi des Zeitbewußtseins: 1. »Empfindung« als Gegenwärtigung (Präsentation) und die mit ihr wesentlich verflochtene, aber auch zur Selbständigkeit kommende Retention und Protention (die originäre Sphäre im weiteren Sinn); 2. die setzende Vergegenwärtigung (Erinnerung), Mitvergegenwärtigung und Wiedervergegenwärtigung (Erwartung); 3. die Phantasie-Vergegenwärtigung als pure Phantasie, in der alle dieselben Modi im Phantasiebewußtsein auftreten.

Beilage IV.

Wiedererinnerung und Konstitution von Zeitobjekten und objektiver Zeit[1]).

Die Wahrnehmung eines Zeitobjektes kann ich »wiederholen«, aber in der Sukzession dieser Wahrnehmungen konstituiert sich das Bewußtsein von der Sukzession zweier nur gleicher Zeitobjekte. Nur in der Wiedererinnerung kann ich einen identischen Zeitgegenstand wiederholt haben, und ich kann auch in der Erinnerung konstatieren, daß das früher Wahrgenommene dasselbe ist wie das nachher Wiedererinnerte. Das geschieht in der schlichten Erinnerung »ich habe das wahrgenommen« und in der Wiedererinnerung zweiter Stufe »ich habe mich daran erinnert«. So kann das Zeitobjekt zum identischen wiederholter, erfahrender Akte werden. Ist das Objekt einmal gegeben, so kann es beliebig oft wiedergegeben, wieder betrachtet

1) Zu § 32, S. 425 ff.



und in verschiedenen Akten, die dann eine Sukzession bilden, identifiziert werden.

Wiedererinnerung ist nicht nur Wiederbewußtsein für das Objekt, sondern wie die Wahrnehmung eines Zeitobjektes seinen Zeithorizont mit sich führt, so wiederholt die Wiedererinnerung auch das Bewußtsein dieses Horizonts. Zwei Wiedererinnerungen können Erinnerungen an gleiche Zeitobjekte sein, z. B. an zwei gleiche Töne. Aber sie sind Wiedererinnerungen vom selben Zeitobjekt, wenn nicht der bloße Dauerinhalt derselbe ist, sondern der Zeithorizont derselbe ist, wenn also die beiden Wiedererinnerungen voll und ganz einander nach dem intentionalen Gehalt wiederholen, unbeschadet der Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, Lückenhaftigkeit usw. Identität von Zeitobjekten ist also ein konstitutives Einheitsprodukt gewisser möglicher Identifizierungsdeckungen von Wiedererinnerungen. Im subjektiven Zeitfluß stellt sich Zeitobjektivität her, und es gehört wesensmäßig zu ihr, in Wiedererinnerungen identifizierbar und damit Subjekt von identischen Prädikaten zu sein.

Die aktuell gegenwärtige Zeit ist orientiert, ist immerfort im Fluß und immerfort von einem neuen Jetzt aus orientiert. In der Wiedererinnerung ist die Zeit zwar in jedem Moment der Erinnerung auch orientiert gegeben, aber jeder Punkt stellt einen objektiven Zeitpunkt dar, der immer wieder identifiziert werden kann, und die Zeitstrecke ist aus lauter objektiven Punkten gebildet und selbst immer wieder identifizierbar. Was ist da das identische Objekt? Die Reihe von Urimpressionen und stetigen Modifikationen, eine Reihe von Ähnlichkeiten, die sich deckende Gestalten von Reihen der Gleichheit oder Verschiedenheit, aber innerhalb allgemeiner Gleichheit herstellt: diese Reihe gibt ursprüngliches Einheitsbewußtsein. Notwendig wird in solcher Modifikationsreihe eine Einheit bewußt, der dauernde (stetig gleiche oder veränderte) Ton und in anderer Blickstellung dann die Dauer, in der der Ton einer ist, sich verändert oder nicht verändert. Und der Ton dauert fort, seine Dauer »wird größer«, und er »hört auf«, ist vorüber, seine ganze Dauer ist abgelaufen und rückt mehr und mehr in die Vergangenheit. Also er, der Ton, gibt sich hier als der in seiner Dauer etwa beständig unveränderte Ton; aber dieser in seiner Dauer – inhaltlich – unveränderte Ton erfährt eine Wandlung, die nicht den Inhalt angeht, sondern die ganze Gegebenheitsweise des »Inhalts in seiner Dauer«. Halten wir uns an die Phänomene, so haben wir eben verschiedene Einheitsbildungen. Beständige Wandlung der Gegebenheitsweise, aber durch die Wandlungslinien hindurch, die jedem Punkt



der Dauer entsprechen, eine Einheit: der Tonpunkt. Aber unbeschadet dieser Identität ist der Tonpunkt immer wieder ein anderer, nämlich im Modus der Zeittiefe. Andererseits gibt die Kontinuität des zeitlichen Flusses Einheit: die des einen sich verändernden oder nicht verändernden Inhalts, des Zeitgegenstandes. Diese Einheit ist es, die in die Vergangenheit rückt. Damit haben wir aber noch nicht volle Zeitobjektivität.

Zur Konstituierung der Zeit gehört die Möglichkeit der Identifizierung: ich kann immer wieder eine Rückerinnerung (Wiedererinnerung) vollziehen, jedes Zeitstück mit seiner Fülle immer »wieder« erzeugen und nun in der Folge von Wiedererzeugungen, die ich jetzt habe, dasselbe erfassen: dieselbe Dauer mit demselben Inhalt, dasselbe Objekt. Das Objekt ist eine Einheit des Bewußtseins, die in wiederholten Akten (also in zeitlicher Folge) sich als dieselbe herausstellen kann, Identisches der Intention, das in beliebig vielen Bewußtseinsakten identifizierbar und zwar in beliebig vielen Wahrnehmungen wahrnehmbar oder wieder wahrnehmbar ist. Ich kann mich »jederzeit« von dem identischen »es ist« überzeugen. So ein Vorgang in der Zeit, ich kann ihn zum erstenmal erfahren, ich kann ihn in wiederholten Wiedererfahrungen wieder erfahren und seine Identität erfassen. Ich kann immer wieder auf ihn zurückkommen in meinem Denken und kann dieses Denken durch originäre Wiedererfahrung ausweisen. Und so konstituiert sich erst die objektive Zeit und zunächst das Eben-vergangen, in Beziehung worauf der Prozeß der Erfahrung, in der die Dauer sich herstellt, und jede Retention der ganzen Dauer bloße »Abschattung« sind. Ich habe ein ursprüngliches Schema: einen Fluß mit seinem Inhalt; aber dazu eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit des »ich kann«: ich kann mich an jede Stelle des Flusses zurückversetzen und ihn »nochmals« erzeugen. Auch hier haben wir ein Optimum. Das Bild der Dauer im einfachen Rückblick ist unklar. In der klaren Wiedererzeugung habe ich das »selbst« und je klarer, um so vollkommener.

Beilage V.

Gleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Wahrgenommenem [1]).

Mit welchem Rechte kann man sagen, daß Wahrnehmung und Wahrgenommenes gleichzeitig sind? Für die objektive Zeit – in der naiven Einstellung – stimmt es nicht, denn es ist möglich,

1) Zu § 34, S. 427 ff.

daß im Zeitpunkt der Wahrnehmung das wahrgenommene Objekt gar nicht mehr existiert (Stern); von diesem Standpunkt wird man sogar sagen müssen, daß die Zeitpunkte der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen immer auseinanderfallen.

Nehmen wir – nun in phänomenologischer Einstellung – die erscheinende objektive Zeit, in der ein transzendentes Objekt dauert. Dann fällt die Dauer der Wahrnehmung nicht zusammen mit der Dauer des wahrgenommenen Objektes: wir sagen, daß es vor der Wahrnehmung schon existiert hat und nach ihrem Ablauf noch weiter existieren wird. Man kann aber sagen, daß es das Korrelat einer möglichen kontinuierlichen Wahrnehmung ist, die es vom Anfang bis zum Ende seiner Dauer verfolgt. Dann entspricht jeder Phase der Objektdauer eine Wahrnehmungsphase. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß der Einsatzpunkt der Objektdauer und der der Wahrnehmung zusammenfallen müssen, daß somit die Zeitpunkte der einander entsprechenden Phasen identisch sein müssen. Dafür ist in Rechnung zu ziehen, daß die Empfindungsdaten, die bei der Konstitution eines transzendenten Objektes ihre Rolle spielen, selbst in einem Zeitverlauf konstituierte Einheiten sind. Mit dem Moment, wo die Auffassung anhebt, setzt die Wahrnehmung ein, vorher kann von Wahrnehmung nicht die Rede sein. Die Auffassung ist »Beseelung« des Empfindungsdatums. Zu fragen bleibt jedoch, ob sie zugleich mit dem Empfindungsdatum anhebt oder ob dieses nicht – wenn auch nur während eines Zeitdifferenzials – konstituiert sein muß, ehe die beseelende Auffassung einsetzen kann. Es scheint, daß dies letztere zutrifft. Dann ist in dem Moment, in dem die Auffassung einsetzt, ein Teil des Empfindungsdatums schon abgelaufen und nur noch retentional erhalten. Die Auffassung beseelt nun nicht nur die jeweilige Urempfindungsphase, sondern das gesamte Empfindungsdatum einschließlich der abgelaufenen Strecke; das besagt aber, daß sie das Objekt in der dem Empfindungsablauf entsprechenden Beschaffenheit für die ganze Dauer des Empfindungsablaufes setzt, also auch für den Zeitabschnitt, der ihr selbst – der Wahrnehmungsauffassung – vorausgeht. Demnach besteht eine zeitliche Differenz zwischen dem Anfangspunkt der Wahrnehmung und dem Anfangspunkt des Objektes. Durch Aufklärung der »äußeren Bedingungen«, unter denen das Auftreten eines Empfindungsdatums steht, läßt sich vielleicht auch die oben erwähnte naturalistische Behauptung von der Ungleichzeitigkeit der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen einsichtig machen.

Schalten wir jetzt die transzendenten Objekte aus und fragen wir, wie es in der immanenten Sphäre mit der Gleichzeitigkeit von



Wahrnehmung und Wahrgenommenem steht. Fassen wir Wahrnehmung hier auf als den Akt der Reflexion, in dem immanente Einheiten zur Gegebenheit kommen, so setzt er voraus, daß bereits etwas konstituiert — und retentional erhalten — ist, worauf er zurückblicken kann: dann folgt also die Wahrnehmung auf das Wahrgenommene und ist nicht mit ihm gleichzeitig. Nun setzen aber — wie wir gesehen haben — Reflexion und Retention das impressionale »innere Bewußtsein« des betreffenden immanenten Datums in seiner ursprünglichen Konstitution voraus, und dieses ist mit den jeweiligen Urimpressionen konkret eins, von ihnen untrennbar[1]): wollen wir auch das »innere Bewußtsein« als »Wahrnehmung« bezeichnen, so haben wir hier in der Tat strenge Gleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Wahrgenommenem.

Beilage VI.

Erfassung des absoluten Flusses. — Wahrnehmung in vierfachem Sinn[2]).

Die Objekte, um die es sich hier handelt, sind Zeitobjekte, die sich konstituieren müssen. Der sinnliche Kern (die Erscheinung ohne Auffassung) ist »jetzt« und ist soeben gewesen und noch früher gewesen usw. In diesem Jetzt ist zugleich die Retention des vergangenen Jetzt aller Stufen der jetzt bewußten Dauer. Jedes vergangene Jetzt birgt retentional in sich alle früheren Stufen. Ein Vogel fliegt soeben durch den sonnigen Garten. In der Phase, die ich eben erhasche, finde ich das retentionale Bewußtsein der vergangenen Abschattungen der Zeitlage, in jedem neuen Jetzt ebenso. Aber der Zeitschwanz jeder Phase ist selbst etwas, was in die Zeit zurücksinkt und seine Abschattung hat. Der ganze Inhalt jedes Jetzt sinkt in die Vergangenheit, dieses Sinken ist aber kein Vorgang, der in infinitum reproduziert würde. Der Vogel ändert seinen Ort, er fliegt. In jeder neuen Lage hängt ihm (d. h. seiner Erscheinung) der Nachhall der früheren Erscheinungen an. Jede Phase dieses Nachhalls klingt aber ab, während der Vogel weiter fliegt, und so gehört zu jeder folgenden Phase eine Serie von »Nachklängen«, und wir haben nicht eine einfache Reihe von Folgephasen (etwa jedes aktuelle Jetzt mit einer Phase), sondern zu jeder einzelnen Folgephase eine Serie.

Jede zeitliche Erscheinung löst sich also nach der phänomenologischen Reduktion in einen solchen Fluß auf. Das Bewußtsein, in

1) Über das »innere Bewußtsein« vgl. Beilage XII, S. 481 ff.
2) Zu § 34, S. 427 ff.



das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art und so in infinitum. Es erhebt sich also die Frage, woher ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe[1]).

Die Stufen der Beschreibung (und der Konstitution) von Zeitobjekten sind nach den bisherigen Ausführungen die folgenden: wir haben

1. die Wahrnehmung der empirischen Objekte im gewöhnlichen Sinn: da stehen sie usw.

2. In der phänomenologischen Betrachtung nehme ich das Objekt als Phänomen, ich bin gerichtet auf die Wahrnehmung, auf Erscheinung und Erscheinendes in ihrer Korrelation. Das wirkliche Ding ist im wirklichen Raum, dauert und verändert sich in der wirklichen Zeit usw. Das erscheinende Ding der Wahrnehmung hat einen Erscheinungsraum und eine Erscheinungszeit. Und wiederum haben die Erscheinungen selbst und alle Bewußtseinsgestaltungen ihre Zeit, nämlich ihr Jetzt und ihre Zeitausbreitung in der Form des Jetzt-Vorher: die subjektive Zeit.

Dabei ist zu beachten: das Wahrnehmungsobjekt erscheint in der »subjektiven Zeit«, das Erinnerungsobjekt in einer erinnerten, das Phantasieobjekt in einer phantasierten subjektiven Zeit, das erwartete Objekt in einer erwarteten. Die Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, Phantasie, das Urteil, Gefühl, der Wille – kurz alles, was Objekt der Reflexion ist, erscheint in derselben subjektiven Zeit, und zwar in derselben, in der die Wahrnehmungsobjekte erscheinen.

3. Die subjektive Zeit konstituiert sich im absoluten zeitlosen Bewußtsein, das nicht Objekt ist. Überlegen wir nun, wie dieses absolute Bewußtsein zur Gegebenheit kommt. Wir haben eine Tonerscheinung, wir achten auf die Erscheinung als solche. So wie der (dinglich gedachte) Geigenton, so hat die Tonerscheinung ihre Dauer und in dieser Dauer ihre Unveränderung oder Veränderung. Ich kann auf irgend eine Phase dieser Erscheinung achten: Erscheinung ist hier der immanente Ton oder die immanente Tonbewegung, abgesehen von seiner »Bedeutung«. Das ist aber nicht das letzte Bewußtsein. Dieser immanente Ton »konstituiert« sich, nämlich kontinuierlich mit dem jeweiligen Tonjetzt haben wir auch die Tonabschattungen, und zwar stellt sich in diesen die Strecke der Tonvergangenheiten, die zu diesem Jetzt gehören, dar. Wir können auf

1) Vgl. § 40, S. 437.



diese Reihe einigermaßen achten. Bei einer Melodie z. B. können wir einen Moment s. z. s. zum Stehen bringen und finden darin die Erinnerungsabschattungen der vorangegangenen Töne. Es ist offenbar, daß dasselbe für jeden einzelnen Ton auch schon gilt. Wir haben dann das immanente Tonjetzt und die immanenten Tonvergangen in ihrer Reihe bzw. Kontinuität. Zudem sollen wir aber folgende Kontinuität haben: Wahrnehmung des Jetzt und Erinnerung des Vergangen, und diese ganze Kontinuität soll selbst ein Jetzt sein. In der Tat: im Gegenstandsbewußtsein lebend blicke ich in die Vergangenheit vom Jetztpunkt aus zurück. Andererseits kann ich das ganze Gegenstandsbewußtsein als ein Jetzt fassen und sagen: Jetzt. Ich erhasche den Moment und fasse das ganze Bewußtsein als ein Zusammen, als ein Zugleich. Ich höre soeben einen langen Pfiff. Er ist wie eine gedehnte Linie. In jedem Moment habe ich haltgemacht, und von da aus dehnt sich die Linie. Der Blick dieses Moments umfaßt eine ganze Linie, und das Linienbewußtsein wird als gleichzeitig gefaßt mit dem Jetztpunkt des Pfiffs. Also ich habe in mehrfachem Sinne Wahrnehmung:[1])

1. Ich habe Wahrnehmung der Dampfpfeife oder vielmehr des Pfiffs der Pfeife.

2. Ich habe Wahrnehmung des Toninhaltes selbst, der dauert, und des Tonvorgangs in seiner Dauer, abgesehen von seiner Einordnung in die Natur.

3. Wahrnehmung des Tonjetzt und zugleich Achtsamkeit auf das mitverbundene Tonsoeben-gewesen.

4. Wahrnehmung des Zeitbewußtseins im Jetzt: ich achte auf das Jetzt-Erscheinen des Pfiffs, bzw. eines Tons, und auf das Jetzt-Erscheinen eines sich so und so in die Vergangenheit erstreckenden Pfiffs (mir erscheint in diesem Jetzt eine Jetzt-Pfiff-Phase und eine Kontinuität der Abschattung).

Was für Schwierigkeiten bestehen hinsichtlich der letzten dieser Wahrnehmungen? Natürlich, das Zeitbewußtsein habe ich, ohne daß es selbst wieder Objekt ist. Und wenn ich es zum Objekt mache, so hat es selbst wieder eine Zeitstelle, und wenn ich ihm von Moment zu Moment folge, so hat es eine Zeitausbreitung. Daran ist kein Zweifel, daß solche Wahrnehmung besteht. Ein erhaschender Blick kann, wie auf den Fluß der Tonphasen, so auf die Kontinuität derselben im Jetzt des Erscheinens achten, in dem sich das Dinglich-Objektive darstellt, und wieder auf die Änderungskontinuität dieser

1) Vgl. § 17, S. 400 ff. und § 18, S. 401 ff.

Momentankontinuität. Und die Zeit dieser »Änderung« ist dieselbe wie die Zeit des Objektiven. Handelt es sich z. B. um einen unveränderten Ton, so ist die subjektive Zeitdauer des immanenten Tones identisch mit der Zeiterstreckung der Kontinuität der Erscheinungsänderung.

Aber ist nicht hier ein höchst Merkwürdiges? Kann man hier im eigentlichen Sinn von einer Veränderung sprechen, wo doch eine Unveränderung, eine unverändert ausgefüllte Dauer undenkbar ist? Dem stetigen Fluß der Erscheinungsphasen ist keine mögliche Unveränderung an die Seite zu stellen.

Im ursprünglichen Fluß gibt es keine Dauer[1]). Denn Dauer ist die Form eines dauernden Etwas, eines dauernden Seins, eines Identischen in der Zeitreihe, die als seine Dauer fungiert. Bei Vorgängen wie Gewitter, Bewegung einer Sternschnuppe usw. handelt es sich um einheitliche Veränderungszusammenhänge dauernder Objekte. Die objektive Zeit ist eine Form »beharrlicher« Gegenstände, ihrer Veränderungen und sonstiger Vorgänge an ihnen. »Vorgang« ist also ein Begriff, der Beharrlichkeit voraussetzt. Beharrlichkeit ist aber eine Einheit, die sich im Fluß konstituiert, und zu dessen Wesen gehört es, daß in ihm keine Beharrung sein kann. Im Fluß sind Erlebnisphasen und stetige Reihen von Phasen. Aber solch eine Phase ist nichts Beharrliches, und ebensowenig eine stetige Reihe. Gewiß ist auch sie in einer Art eine Gegenständlichkeit. Ich kann den Blick auf eine sich abhebende Phase im Fluß oder auf eine Strecke des Flusses richten und sie in wiederholter Vergegenwärtigung identifizieren, auf dieselbe immer wieder zurückkommen und sagen: diese Flußstrecke. Und so auch für den ganzen Fluß, den ich in eigener Weise als diesen einen identifizieren kann. Aber diese Identität ist nicht Einheit eines Beharrlichen und kann nie eine solche werden. Zum Wesen der Beharrlichkeit gehört, daß das Beharrende entweder unverändert oder verändert beharren kann. Jede Veränderung kann idealiter in Unveränderung übergehen, Bewegung in Ruhe und umgekehrt, qualitative Veränderung in Unveränderung. Die Dauer ist dann erfüllt mit »denselben« Phasen.

Im Fluß aber kann prinzipiell kein Stück Nicht-Fluß auftreten. Der Fluß ist nicht ein zufälliger Fluß, wie ein objektiver Fluß es ist, die Wandlung seiner Phasen kann nie aufhören und übergehen in ein Sich-kontinuieren immer gleicher Phasen. Aber hat nicht auch der Fluß in gewisser Weise etwas Verbleibendes, wenn auch

1) Zu dem Folgenden vgl. insbes. § 36, S. 429.

kein Stück des Flusses sich in einen Nichtfluß verwandeln kann? Verbleibend ist vor allem die formale Struktur des Flusses, die Form des Flusses. D. h. das Fließen ist nicht nur überhaupt Fließen, sondern jede Phase ist von einer und derselben Form, die beständige Form ist immer neu von »Inhalt« erfüllt, aber der Inhalt ist eben nichts äußerlich in die Form Hineingebrachtes, sondern durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmt: nur so, daß diese Gesetzmäßigkeit nicht allein das Konkretum bestimmt. Die Form besteht darin, daß ein Jetzt sich konstituiert durch eine Impression und daß an diese ein Schwanz von Retentionen sich angliedert und ein Horizont der Protentionen. Diese bleibende Form trägt aber das Bewußtsein des ständigen Wandels, das eine Urtatsache ist: das Bewußtsein der Wandlung der Impression in Retention, während stetig wieder eine Impression da ist, oder im Hinblick auf das Was der Impression das Bewußtsein des Wandels dieses Was, während das soeben noch als »jetzt« bewußte in den Charakter des »soeben gewesen« sich modifiziert.

Wir kommen bei dieser Auffassung also – wie schon früher angedeutet – auf die Frage nach dem Zeitbewußtsein, in dem sich die Zeit des Zeitbewußtseins der Tonerscheinungen konstituiert.

Lebe ich im Ton-Erscheinen, so steht mir der Ton da, und er hat seine Dauer oder Veränderung. Achte ich auf das Ton-Erscheinen, so steht dieses da und hat nun seine Zeiterstreckung, seine Dauer oder Veränderung. Dabei kann Ton-Erscheinen Verschiedenes besagen. Es kann auch besagen das Achten auf die Abschattungskontinuität Jetzt, Soeben usw. Nun soll der Strom (der absolute Fluß) wieder gegenständlich sein und wieder seine Zeit haben. Auch da wäre wieder ein diese Objektivität konstituierendes Bewußtsein nötig und ein diese Zeit konstituierendes. Prinzipiell könnten wir wieder reflektieren und so in infinitum. Ist der unendliche Regreß hier als unschädlich zu erweisen?

1. Der Ton dauert, konstituiert sich in einer Kontinuität von Phasen.

2. Während oder sofern der Ton dauert, gehört zu jedem Punkt der Dauer eine Serie von Abschattungen vom betreffenden Jetzt an in das verschwimmende Vergangen. Wir haben also ein stetiges Bewußtsein, von dem jeder Punkt ein stetiges Kontinuum ist. Das ist aber wieder eine Zeitreihe, auf die wir achten können. Also geht das Spiel von neuem los. Fixieren wir irgendeinen Punkt dieser Reihe, so scheint dazu ein Vergangenheitsbewußtsein gehören zu müssen, das sich auf die Serie der vergangenen Reihen bezieht usw.

Wenn nun auch nicht in infinitum Reflexion geübt wird und überhaupt keine Reflexion nötig ist, so muß doch dasjenige gegeben sein, was diese Reflexion möglich macht und, wie es scheint, prinzipiell wenigstens in infinitum möglich macht. Und da liegt das Problem.

Beilage VII.

Konstitution der Gleichzeitigkeit[1]).

a, etwa ein Ton, konstituiert sich in einem Zeitpunkt einer bestimmten der Phasen seiner Dauer nach durch eine Urimpression α, an die sich die und die Modifikation zusammen mit der Urzeugung neuer Impressionen (neuer Jetztmomente) anschließt. b sei eine gleichzeitige immanente Einheit, etwa eine Farbe, und es sei ins Auge gefaßt ein mit jenem Tonpunkt »gleichzeitiger« Punkt. Dem entspricht in der Konstitution die Urimpression β. Was haben nun α und β gemeinsam? Was macht es, daß sie Gleichzeitigkeit konstituieren und daß zwei Modifikationen α' und β' ein Gleichzeitig-gewesen konstituieren?

In eine Schicht des inneren Bewußtseins können mannigfaltige Urimpressionen, Urphantasmen usw., kurz mannigfaltige Ursprungsmomente gehören (wir können auch sagen: Urmomente des inneren Bewußtseins). Alle zu einer Schicht gehörigen Ursprungsmomente haben denselben Bewußtseinscharakter, welcher wesentlich konstitutiv ist für das betreffende »Jetzt«: es ist für alle konstituierten Inhalte dasselbe, die Gemeinsamkeit des Charakters konstituiert die Gleichzeitigkeit, die »Gleich-Jetzigkeit«.

Vermöge der ursprünglichen Spontaneität des inneren Bewußtseins ist jedes Ur-Moment Quellpunkt für eine Kontinuität von Erzeugungen, und diese Kontinuität ist von einer und derselben Form, die Weise der Erzeugung, der urtemporalen Modifikation, ist für alle Urmomente dieselbe, ein und dieselbe Gesetzmäßigkeit durchherrscht alle Modifikationen. Diese Gesetzmäßigkeit lautet: die stetige Erzeugung des inneren Bewußtseins hat die Form einer eindimensionalen orthoiden Mannigfaltigkeit, alle Urmomente innerhalb einer Schicht erfahren dieselbe Modifikation (sie erzeugen dieselben Vergangenheitsmomente). Also die Modifikationen zweier zur selben Schicht gehörigen Urmomente, die denselben Abstand von den entsprechenden Urmomenten haben, gehören einer und derselben Schicht an; oder auch Modifikationen, die einer Schicht angehören, erzeugen

1) Zu § 38, S. 431 ff.



aus sich immer wieder nur Modifikationen, die einer und derselben Schicht angehören. Die Erzeugung geht immer in derselben Geschwindigkeit vor sich.

Innerhalb jeder Schicht haben die verschiedenen Punkte der stetigen Serie von dem Urmoment einen verschiedenen Abstand. Dieser Abstand irgendeines Punktes ist identisch mit dem Abstand, den derselbe Punkt von seinem Urmoment in der früheren Schicht hat. Das konstituierende Urfeld des Zeitbewußtseins ist eine stetige Extension, welche aus einem Urmoment und einer bestimmten Serie von iterierten Modifikationen besteht. Iterierte Modifikationen nicht dem Inhalt, sondern der Form nach. Die Bestimmtheiten dieser Modifikationen sind der Form nach in allen Urfeldern (in ihrer Folge) immer wieder dieselben. Jedes Urmoment ist eben Urmoment (Jetzt-Bewußtsein), jedes Vergangene Vergangenheitsbewußtsein, und der Grad der Vergangenheit ist etwas Bestimmtes: ihm entspricht ein fest bestimmter formaler Charakter im urkonstituierenden Bewußtsein.

In der Aufeinanderfolge der Schichten können immer wieder Momente von gleichem »Inhalt«, d. h. von gleichem inneren Bestand als Urmomente auftreten. Diese Urmomente verschiedener Schichten, die einen völlig gleichen inneren Gehalt haben, sind individuell unterschieden.

Beilage VIII.

Doppelte Intentionalität des Bewußtseinstromes[1]).

Wir haben im Bewußtseinsstrom eine doppelte Intentionalität. Entweder wir betrachten den Inhalt des Flusses mit seiner Flußform. Wir betrachten dann die Ursprungsreihe, die eine Reihe intentionaler Erlebnisse ist, Bewußtsein von. Oder wir lenken den Blick auf die intentionalen Einheiten, auf das, was im Hinströmen des Flusses intentional als Einheitliches bewußt ist: dann steht für uns da eine Objektivität in der objektiven Zeit, das eigentliche Zeitfeld gegenüber dem Zeitfeld des Erlebnisstromes.

Der Erlebnisstrom mit seinen Phasen und Strecken ist selbst eine Einheit, die identifizierbar ist durch Rückerinnerung mit Blickrichtung auf das Fließende: Impressionen und Retentionen, Auftauchen und gesetzmäßiges Sichverwandeln und Verschwinden oder Dunkelwerden. Diese Einheit konstituiert sich originär durch die Tatsache des Flusses selbst; nämlich sein eigenes Wesen ist es, nicht nur überhaupt zu sein, sondern Erlebniseinheit zu sein und gegeben zu sein

1) Zu § 39, S. 433 ff.

im inneren Bewußtsein, in dem ein aufmerkender Strahl auf ihn gehen kann (der selbst nicht aufgemerkt ist, den Strom bereichert, aber den zu beachtenden Strom nicht ändert, sondern »fixiert«, gegenständlich macht). Die aufmerkende Wahrnehmung dieser Einheit ist ein intentionales Erlebnis mit wandelbarem Inhalt, und es kann Erinnerung auf das Dahingegangene sich richten und es wiederholt modifizieren, vergleichen mit seinesgleichen usw. Daß diese Identifizierung möglich ist, daß hier ein Objekt konstituiert ist, das liegt an der Struktur der Erlebnisse: daß nämlich jede Phase des Stromes sich in Retention »von« wandelt, diese wieder usw. Ohne das wäre ein Inhalt als Erlebnis nicht denkbar, Erlebnis wäre sonst prinzipiell nicht dem Subjekt als Einheit gegeben und zu geben und wäre somit nichts. Das Fließen besteht in einem Übergehen jeder Phase des ursprünglichen Feldes (also eines linearen Kontinuums) in eine retentionale Modifikation von derselben, nur soeben vergangenen. Und so geht es weiter.

Bei der zweiten Intentionalität verfolge ich nicht den Fluß der Felder, der Form »jetzt (original)-retentionale Abwandlung verschiedener Stufe«, als einheitliche Wandlungsreihe, sondern richte mein Augenmerk auf das, was in jedem Feld und in jeder Phase, die das Feld als ein Linearkontinuum hat, intendiert ist. Jede Phase ist ein intentionales Erlebnis. Bei der vorigen Vergegenständlichung waren die konstituierenden Erlebnisse die Akte des inneren Bewußtseins, dessen Gegenstand eben die »Phänomene« des zeitkonstituierenden Bewußtseins sind. Diese sind selbst also intentionale Erlebnisse, ihr Gegenstand sind die Zeitpunkte und Zeitdauern mit ihrer jeweiligen gegenständlichen Fülle. Während der absolute Zeitfluß fließt, verschieben sich die intentionalen Phasen, aber so, daß sie in zusammengehöriger Weise Einheiten konstituieren, ineinander übergehen wie eben Phänomene von Einem, das in den fließenden Phänomenen sich abschattet, so daß wir »Gegenstände im Wie« und in immer neuem Wie haben. Die Form des Wie ist die Orientierung: das Jetzige, das soeben Vergangene, das Künftige. Im Hinblick auf die Gegenstände können wir dann wieder vom Fluß sprechen, in dem das Jetzt sich in Vergangen wandelt usw. Und das ist notwendig durch die Struktur des Erlebnisflusses als Flusses intentionaler Erlebnisse a priori vorgezeichnet.

Die Retention ist eine eigentümliche Modifikation des Wahrnehmungsbewußtseins, das im ursprünglichen zeitkonstituierenden Bewußtsein Urimpression ist und hinsichtlich der Zeitobjekte, sei es der immanenten — wie eines dauernden Tones im Tonfeld oder auch

eines Farbendatums im Sehfeld – immanente Wahrnehmung (adäquate) ist. Ist W(t) die Wahrnehmung eines empfundenen Tones, die ihn als dauernden Ton erfaßt, so wandelt sich W(t) in eine Kontinuität von Retentionen $R_{W(t)}$. W(t) ist aber auch gegeben im inneren Bewußtsein als Erlebnis. Wandelt sich W(t) in $R_{W(t)}$, so wandelt sich notwendig im inneren Bewußtsein eben das innere Bewußtsein von $R_{W(t)}$. Denn hier fällt ja Sein und Innerlich-bewußt-sein zusammen. Nun wandelt sich aber auch das innere Bewußtsein von W(t) in die retentionale Modifikation dieses inneren Bewußtseins, und diese ist selbst innerlich bewußt. Also ist bewußt das Soeben-wahrgenommen-haben.

Wenn eine Tonwahrnehmung in ihre entsprechende Retention übergeht (das Bewußtsein vom soeben gewesenen Ton), so ist ein Bewußtsein des soeben gewesenen Wahrnehmens da (im inneren Bewußtsein, als Erlebnis), und beides deckt sich, ich kann nicht eines ohne das andere haben. Anders ausgedrückt: notwendig gehört beides zusammen: der Übergang einer Objektwahrnehmung in eine retentionale Modifikation dieser und der Übergang des Wahrnehmens in eine retentionale Modifikation des Wahrnehmens. Wir haben also notwendig zweierlei retentionale Modifikationen, die mit jeder Wahrnehmung gegeben sind, die nicht Wahrnehmung des inneren Bewußtseins ist. Das innere Bewußtsein ist ein Fluß. Sollen in diesem Erlebnisse möglich sein, die nicht »innere Wahrnehmungen« sind, so muß es zweierlei retentionale Reihen geben, also neben der Konstitution des Flusses als Einheit durch die »inneren« Retentionen noch eine Reihe von »äußeren«. Die letztere konstituiert die objektive Zeit (eine konstituierte Immanenz, der ersten äußerlich, aber doch immanent). Dabei ist zu beachten, daß das innere Bewußtsein als Korrelat nicht immanente Daten hat, die dauern (wie ein Tondatum oder dauernde Freuden, Leiden, dauernde Vorgänge, genannt Urteile), sondern die diese Einheiten konstituierenden Phasen.

Beilage IX.

Urbewußtsein und Möglichkeit der Reflexion[1]).

Die Retention ist keine Modifikation, in der die impressionalen Daten reell erhalten blieben, nur eben in der abgewandelten Form: sondern sie ist eine Intentionalität, und zwar eine Intentionalität eigener Art. Indem ein Urdatum, eine neue Phase auftaucht, geht die vorangehende nicht verloren, sondern wird »im Begriff be-

1) Zu § 39, bes. S. 436 und § 40, S. 437 ff.



halten« (d. i. eben »retiniert«), und dank dieser Retention ist ein Zurückblicken auf das Abgelaufene möglich; die Retention **selbst** ist kein Zurückblicken, das die abgelaufene Phase zum Objekt **macht**: indem ich die abgelaufene Phase im Griff habe, durchlebe ich die gegenwärtige, nehme sie — dank der Retention — »hinzu« und bin gerichtet auf das Kommende (in einer Protention).

Aber weil ich sie im Griff habe, kann ich den Blick darauf lenken in einem neuen Akt, den wir — je nachdem das abgelaufene Erleben sich noch in neuen Urdaten forterzeugt, also eine Impression ist, oder bereits abgeschlossen als Ganzes »in die Vergangenheit rückt« — eine Reflexion (immanente Wahrnehmung) oder Wiedererinnerung nennen. Diese Akte stehen zur Retention im Verhältnis der Erfüllung. Die Retention ist selbst kein »Akt« (d. h. eine in einer Reihe von retentionalen Phasen konstituierte immanente Dauereinheit), sondern ein Momentanbewußtsein von der abgelaufenen Phase und zugleich Unterlage für das retentionale Bewußtsein der nächsten Phase. Indem jede Phase die voranliegende retentional bewußt hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich: eben dadurch konstituieren sich die Dauereinheiten, die durch die Vertikalreihen des Zeitdiagramms wiedergegeben werden, und die die Objekte der rückschauenden Akte sind. In diesen Akten kommt mit der konstituierten Einheit (z. B. dem dauernd retentional erhaltenen unveränderten Ton) die Reihe der konstituierenden Phasen zur Gegebenheit. Der Retention verdanken wir es also, daß das Bewußtsein zum Objekt gemacht werden kann.

Man kann nun die Frage aufwerfen: wie steht es mit der Anfangsphase eines sich konstituierenden Erlebnisses? Kommt sie auch nur auf Grund der Retention zur Gegebenheit und würde sie »unbewußt« sein, wenn sich keine Retention daran schlösse? Darauf ist zu sagen: zum Objekt werden kann die Anfangsphase nur *nach* ihrem Ablauf auf dem angegebenen Wege, durch Retention und Reflexion (bzw. Reproduktion). Aber wäre sie *nur* durch die Retention bewußt, so bliebe es unverständlich, was ihr die Auszeichnung als »Jetzt« verleiht. Sie könnte allenfalls negativ unterschieden werden von ihren Modifikationen als diejenige Phase, die keine voranliegende mehr retentional bewußt macht; aber sie ist ja bewußtseinsmäßig durchaus positiv charakterisiert. Es ist eben ein Unding, von einem »unbewußten« Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde. Bewußtsein ist notwendig *Bewußtsein* in jeder seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voran-



liegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt — und zwar in der eigentümlichen Form des »Jetzt« — ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses Urbewußtsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht — die dann Retention von ihm selbst und dem in ihm originär bewußten Datum ist, da beide untrennbar eins sind —: wäre es nicht vorhanden, so wäre auch keine Retention denkbar; Retention eines unbewußten Inhalts ist unmöglich. Im übrigen ist es nichts aus Gründen Erschlossenes, sondern in der Reflexion auf das konstituierte Erleben als konstituierende Phase genau so wie die Retentionen erschaubar. Man darf nur dieses Urbewußtsein, diese Urauffassung, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden Akt mißverstehen. Abgesehen davon, daß es eine evident falsche Beschreibung der Sachlage wäre, würde man sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Sagt man: jeder Inhalt kommt nur zum Bewußtsein durch einen darauf gerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewußtsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewußt wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich. Ist aber jeder »Inhalt« in sich selbst und notwendig »unbewußt«, so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewußtsein sinnlos.

Ferner ist jeder Auffassungsakt selbst eine konstituierte immanente Dauereinheit. Indem er sich aufbaut, ist das, was er zum Objekt machen soll, längst vorüber und wäre — wenn wir nicht das ganze Spiel von Urbewußtsein und Retentionen schon voraussetzten — für ihn gar nicht mehr erreichbar. Weil aber Urbewußtsein und Retentionen vorhanden sind, besteht die Möglichkeit, in der Reflexion auf das konstituierte Erlebnis und auf die konstituierenden Phasen hinzusehen und sogar der Unterschiede inne zu werden, die etwa zwischen dem ursprünglichen Fluß, wie er im Urbewußtsein bewußter war, und seiner retentionalen Modifikation bestehen. Alle Einwände, die gegen die Methode der Reflexion erhoben worden sind, erklären sich aus der Unkenntnis der wesensmäßigen Konstitution des Bewußtseins.

Beilage X.

Objektivation der Zeit und von Dinglichem in der Zeit[1]).

Parallele Probleme sind die Konstitution des einen All-Raumes[1]), der bei jeder speziellen Wahrnehmung mit wahrgenommen wird,

1) Zu § 43, S. 443 ff.

sofern das wahrgenommene Ding seinem Körper nach in ihm liegend erscheint, und die Konstitution der einen Zeit, in der die Zeitlichkeit des Dinges liegt, in die sich seine Dauer einordnet, sowie die Dauer aller zur Dingumgebung gehörigen Dinge und dinglichen Vorgänge. In diese selbe Zeit ordnet sich auch das Ich ein, und nicht nur der Ichleib, sondern auch seine »psychischen Erlebnisse«. Die zu jedem Dinglichen gehörige Zeit ist seine Zeit, und doch haben wir nur eine Zeit: nicht nur, daß sich die Dinge nebeneinander ordnen in eine einzige lineare Extension, sondern verschiedene Dinge bzw. Vorgänge erscheinen als gleichzeitig, sie haben nicht parallele gleiche Zeiten, sondern eine Zeit, numerisch eine. Es verhält sich hier nicht so wie bei mehrfältiger Raumfülle, wo sich visuelle und taktuelle Fülle decken. Vielmehr haben wir getrennte, sich nicht deckende Dinglichkeiten, die doch in der identischen Zeitstrecke sind und dauern.

Dinggegebenheit vollzieht sich als ein Prozeß in der phänomenologischen Zeitlichkeit; der gesamte Verlauf von motivierenden Bewegungsempfindungen (K) und durch sie motivierten »Bildern« (b) ist zeitlich extendiert. Im Übergang von K_0 zu K_1 haben die dadurch motivierten Bilder ihren Abfluß $b_0 - b_1$ und stehen mit den K in zeitlicher Deckung. Wie jeder erfüllte Zeitfluß, so hat auch dieser seine Zeitgestalt; und sie kann wechselnde Zeitgestalt sein, es kann der Fluß der K und damit derjenige der b schneller oder langsamer erfolgen, und dabei in verschiedenster Weise in gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit, je nachdem die Zeitfülle sich in der Zeitstrecke ausbreitet, mit größerer oder geringerer »Dichte« die oder jene Partialstrecke füllt. Es kann ferner der Ablauf der K und damit der Bilderfolge sich umkehren, und wieder in wechselnder Zeitgestalt. Dem folgen die Zeitgestalten des Gegebenheitsbewußtseins.

In gewisser Weise ist all das für das erscheinende und als gegeben dastehende Objekt irrelevant, sowie auch die größere oder geringere Extension des kinästhetischen Bilder-Abflusses bzw. der größere oder geringere Abfluß der möglichen Erscheinungen aus der ideellen Gesamtmannigfaltigkeit. Ich sage irrelevant, sofern ja immerfort dasselbe inhaltlich unveränderte und ruhende Ding dasteht, immer in derselben Zeitgestalt seine dingliche Inhaltsfülle ausbreitend, in überall gleichmäßiger Dichte. Und doch hat die Zeitlichkeit des Flusses für die Objektivation etwas zu sagen: es erscheint ja ein Zeitliches, Zeitlichkeit gehört wesentlich zum erscheinenden Gegenstand und in unserem Fall Zeitlichkeit in Form der Dauer des unveränderten, ruhenden Dinges. Man wird nun sagen: es muß doch die Objektivation der Zeit ihren »darstellenden« Inhalt haben im Phä-



nomen, und worin sonst als in seiner phänomenologischen Zeitlichkeit? Näher wird natürlich die Erscheinung im engeren Sinn, die unter den jeweiligen motivierenden Umständen stehende Erscheinung in Frage kommen, und wie in ihr das Bild durch seine Örtlichkeit das objektive Örtliche darstellt, durch seine Quasi-Figur und Quasi-Größe die objektive Figur und Größe und weiter durch seine Quasi-Färbung die objektive Färbung, so durch seine Zeitlichkeit die objektive Zeitlichkeit. Das Bild ist Bild im Fluß der Bilderkontinuität; jeder Bildphase in diesem Fluß entspricht die erscheinende objektive Zeitphase des Dinges, näher der in diesem Bild sich darstellenden Objektivseite; die präempirische Zeitstelle des Bildes ist Darstellung der objektiven Zeitstelle, die präempirische Zeitextension im Ablauf der Bilderkontinuität ist Darstellung der objektiven Zeitausbreitung des Dinges, also seiner Dauer. Das alles ist evident.

Näher besehen ist freilich diese »Darstellung« der objektiven Zeit eine wesentlich andere als diejenige des in der objektiven Zeit seienden, in ihr dauernden Dinges als des in der Zeit identischen und die Zeit in der Weise der Dauer erfüllenden. Nehmen wir der Einfachheit halber eine Kontinuität gleicher, also gleich reicher Bilder, innerhalb der engeren Sphäre »deutlichsten Sehens«, so geht ein intentionales Strahlenbündel durch die in der Quasi-Zeitlichkeit abfließenden Bilder so hindurch, daß dadurch die Bilder in eindeutige Korrespondenz gesetzt werden. Die auf demselben intentionalen Strahl liegenden Punkte stellen durch ihre Inhalte einen und denselben Objektpunkt dar. Hier geht also ein einheitsetzendes Bewußtsein durch die präempirisch-zeitliche Kontinuität hindurch. Ein Fluß von Inhalten, aufgereiht am intentionalen Strahl, stellt Phase für Phase denselben Dingpunkt dar. Jeder Bildpunkt hat auch seine präempirische Zeitstelle. Durch die aufeinanderfolgenden Zeitstellen geht aber nicht wieder ein sie zu identischer Einheit objektivierendes Einheitsbewußtsein: die in dieser Zeitstellenkontinuität sich ausbreitende Punktreihe der Bilder stellt denselben Ding-Punkt dar, aber die Zeitstellenreihe nicht einen identischen Zeitpunkt desselben, sondern wieder eine Zeitreihe. Und der einzelne Bildpunkt hat dieselbe Zeitstelle wie alle anderen koexistenten Bildpunkte. Das ganze Bild hat eine Zeitstelle. Jedes verschiedene eine verschiedene. Jede verschiedene Zeitstelle im präempirischen Bildfluß stellt eine verschiedene objektive Zeitstelle dar. Sonst erschiene ja nicht ein Ding, das als solches seine Dauer hat, eine erfüllte objektive Zeitreihe.

Das sich im präempirischen Zeitverlauf ausbreitende Einheitsbewußtsein setzt Einheit im Zeitverlauf der darstellenden Bilder, in-



dem es jedes Bild eben zum darstellenden macht, in ihm Gegebenheit setzt und mit jedem neuen Bild Gegebenheit »desselben«. Das in jeder Phase Gegebene ist aber gegeben und gesetzt als ein Jetzt mit dem und dem Inhalt, im Übergang zur nächsten Phase wird es in seinem Jetzt festgehalten. So wird die neue und jede neue Phase mit ihrem Jetzt festgehalten gegeben, also im stetigen Übergang werden die Phasen so in Einheit gesetzt, daß jede Phase in der Objektivation ihr Jetzt behält, und daß die Reihe der Jetztpunkte (als objektiver Zeitpunkte) erfüllt ist mit einem kontinuierlich einheitlichen und identischen Inhalt. Wenn die Phase a aktuell ist, hat sie den Charakter des aktuellen Jetzt. Aber im Zeitfluß schließt sich Phase an Phase an, und sowie wir die neue aktuelle Phase haben, haben die eben »jetzt« gewesenen ihren Charakter als aktuelle geändert. In diesem Fluß der Veränderungen wird die zeitliche Objektivation vollzogen, sofern im Fluß der phänomenologischen Veränderung, die das a im Zurücksinken erfährt, kontinuierlich Setzung des identischen a mit dem bestimmten Zeitpunkt erfolgt. Im objektivierenden Bewußtsein erscheint der ablaufende Fluß der Bilder als ein Veränderungsfluß von sinnlichen Inhalten, wenn eben jedes Bild mit seinem Jetzt so objektiviert wurde, wie es in sich ist: die Einheit dieser Mannigfaltigkeit wäre die in ihr »liegende«, aus ihr zu entnehmende Einheit.

In der Dingobjektivation wird aber der Bildinhalt im Sinne der kinästhetischen Motivationseinheit so und so transzendent aufgefaßt. Er wird also nicht einfach hingenommen, wie er ist, sondern als Darstellung, als Träger eines so und so charakterisieren, sich immerfort in der Weise der reinen Deckung erfüllenden, intentionalen Bündels. Diese Intentionalität geht durch die Bildinhalte hindurch, während jedes Jetztmoment, das zum jeweiligen Bild gehört, dieselbe Zeitpunkt-Objektivation erfährt, die es auch ohne die Dingobjektivation erfahren würde. Es konstituiert sich also eine objektive Zeitreihe überall in derselben Weise. Aber die Erscheinungsreihe, in deren Fluß sich objektive Zeitlichkeit konstituiert, ist ihrer Materie nach eine verschiedene, je nachdem sich dingliche Zeitlichkeit oder nicht-dingliche konstituiert, z. B. je nachdem sich objektive Zeit in der Dauer oder Veränderung eines immanenten Tones oder eines Dinges konstituiert. Beide Erscheinungsreihen haben ein Gemeinsames, eine gemeinsame Form, die den Charakter der Zeitobjektivation als solcher ausmacht. Aber die Erscheinungen sind einmal Erscheinungen von Immanentem, das anderemal von Dinglichem. So wird die Identität des Tones im Fluß der Tonphasen, deren jede

ihre zeitliche Individuation hat, Einheit in der Phasenkontinuität ist, Identität des in allen Phasen seienden und somit dauernden Tones, so ist die Identität des Dinges im Fluß der Erscheinungen Identität des in allen Erscheinungen in der Weise der Selbst- und Jetzt-Gegebenheit erscheinenden und in immer neuem Jetzt erscheinenden und somit dauernden Dinges.

Dabei ist zu betonen, daß in der transzendenten Wahrnehmung die Phasen der früheren Erscheinung nicht nur retentional erhalten bleiben, wie dies bei jeder Erscheinungsfolge statthat oder wenigstens innerhalb gewisser Grenzen statthat; die jeweils im Jetztpunkt aktuelle Wahrnehmungserscheinung schließt nicht mit dem, was sie zur aktuellen Gegebenheit bringt, die durch die Wahrnehmung als jetzt gesetzte Realität ab. Es ist nicht so, daß die vorangegangenen Erscheinungen als in Retention fortlebende aufbewahrt werden, als Erscheinungen von Gewesenem. Das (primäre) Erinnerungsbewußtsein der früheren Phasen ist allerdings Erinnerungsbewußtsein, aber hinsichtlich der früheren Wahrnehmung. Was früher wahrgenommen war, ist jetzt nicht nur gegenwärtig als früher Wahrgenommenes, sondern es ist ins Jetzt hinübergenommen, es ist gesetzt als jetzt noch seiend. Als jetzt gesetzt ist nicht nur das soeben eigentlich Wahrgenommene, sondern zugleich auch das vorhin gegeben Gewesene. Während des Flusses eigentlicher Wahrnehmung ist nicht nur das Sichtbare als dauerndes Sein im Fluß seiner Erscheinungen gesetzt, sondern auch das sichtbar Gewesene. Und ebenso hinsichtlich der Zukunft. Als jetzt gesetzt ist auch das in der Erwartung der weiteren Phasen eigentlicher Wahrnehmung Wahrgenommen-sein-werdende, es ist jetzt und es dauert und erfüllt dieselbe Zeit wie alles Ungesehene, aber Sichtbare: d. h. alles, was bei möglichem Abfluß der K als zugehörig wahrgenommen werden könnte.

Es vollzieht sich hier nur eine Erweiterung der Zeitobjektivierung, die wir vorher in Beschränkung auf immerfort Gesehenes und während des Sehens sich immer wieder anders Darstellendes besprochen haben. Alles Gesehene kann auch ungesehen sein, bleibt aber doch sichtbar. Jeder Wahrnehmungsfluß läßt seinem Wesen nach eine Erweiterung zu, die schließlich das Wahrgenommene in ein Nichtwahrgenommenes verwandelt. Wie aber die Zeitsetzung, indem sie das Ding, das da »vollständig« erscheint, im Wechsel seiner vollständigen Erscheinungen identifiziert, jede Zeitstelle der Erscheinungsphasen mit objektiviert und ihr die Bedeutung einer objektiven Zeitstelle gibt, so daß also ein objektiv Dauerndes sich in der Erscheinungsserie auseinanderlegt: so vollzieht sich auch, und in ähn-

licher Weise, Zeitsetzung hinsichtlich der Gesamterscheinungen, die ein und dieselbe Objektivität in unvollständiger und immer wieder unvollständiger Weise zur Darstellung bringen.

Beilage XI.

Adäquate und inadäquate Wahrnehmung[1]).

Die adäquate Wahrnehmung als rein immanente und adäquate Gegebenheit eines Gegenstandes kann in doppeltem Sinne gefaßt werden, deren einer nahe Analogie mit der äußeren Wahrnehmung hat, der andere nicht. Im immanenten Hören eines Tones kann ich eine doppelte Auffassungsrichtung einnehmen: einmal auf das Empfundene im Zeitfluß, und das andere Mal auf das in diesem Flusse sich Konstituierende und doch Immanente.

1. Der Ton mag nach Qualität oder Intensität schwanken oder aber mag mir als dauernd in völlig unveränderter innerer Bestimmtheit dastehen, jedenfalls finde ich einen Fluß vor, und nur in diesem Fluß kann mir solch eine individuelle Gegenständlichkeit gegeben sein. Der Ton beginnt als tonales Jetzt, und stetig schließt sich daran ein immer neues Jetzt, und jedes Jetzt hat seinen Inhalt, auf den ich, wie er ist, meinen Blick richten kann. So kann ich im Strome dieses Flusses schwimmen, ihm mit meinem schauenden Blick nachgehen; ich kann auch auf den jeweiligen Inhalt nicht allein, sondern auf die ganze Extension, die hier Fluß heißt, achten, mitsamt ihrer konkreten Fülle oder in Abstraktion von dieser. Dieser Fluß ist nicht der Fluß der objektiven Zeit, die ich mit Uhr und Chronoskop bestimme, nicht der Weltzeit, die ich in Relation zur Erde und Sonne fixiere. Denn die verfällt der phänomenologischen Reduktion. Vielmehr nennen wir diesen Fluß die präempirische oder phänomenologische Zeit. Sie bietet die ursprünglichen Repräsentanten für die Repräsentation der objektiv-zeitlichen Prädikate, in analogischer Rede: die Zeitempfindungen. Bei der beschriebenen Wahrnehmung achten wir also auf den jeweiligen Zeitinhalt in seiner zeitlichen Extension und in der gegebenen Art seiner Ausfüllung dieser Extension, oder auf den Zeitinhalt in abstracto oder die Zeitextension in abstracto: jedenfalls auf das reell Gegebene, reell der Wahrnehmung als ein Moment Einwohnende. Das ist das eine.

2. Andererseits aber: wenn der Ton, sagen wir der Ton c, dauert, so kann unsere wahrnehmende Meinung gerichtet sein auf den Ton c, der da dauert, d. i. auf den Gegenstand Ton c, der im Zeit-

1) Zu § 44, S. 446 ff.



fluß der eine und selbe Gegenstand ist, immer derselbe in allen Phasen des Flusses. Und wieder, wenn der Ton sich etwa nach Seiten der Intensität ändert oder selbst in seiner Qualität ändert, etwa schwankt, so liegt schon in diesem Reden eine Wahrnehmungsrichtung ausgeprägt, die ein Identisches im Auge hat, das sich verändert, das dasselbe bleibt, während seine Qualität und Intensität sich ändert. Das ist also ein anderer Gegenstand als vorhin. Dort war es der Zeitfluß des Tönens, hier ist es das Identische im Fluß der Zeit.

Der Zeitfluß des Tönens ist Zeit, ausgefüllte konkrete Zeit, aber dieser Fluß hat keine Zeit, ist nicht in der Zeit. Der Ton aber ist in der Zeit, er dauert, er verändert sich. Er ist als Identisches im Wechsel »substanziell« eins. Aber wie die Zeit präempirische, phänomenologische Zeit ist, so ist die Substanz, von der hier die Rede ist, präempirische, präphänomenale Substanz. Diese Substanz ist das Identische, der »Träger« des Wechselnden oder Verharrenden, etwa der verharrenden Qualität und der wechselnden Intensität oder der stetig sich verändernden Qualität und abrupt sich ändernden Intensität usw. Bei der Rede von »Substanz« richtet sich der Blick auf das Identische gegenüber dem von Phase zu Phase des Zeitflusses wechselnden, bald gleichen, bald verschiedenen Zeitinhalt. Es ist ein Identisches, das alle Zeitphasen des Flusses durch Einheit des gemeinsamen Wesens einigt, also des gattungsmäßig Gemeinsamen, das aber nicht in einer Wesensabstraktion generell herausgestellt und für sich genommen ist. Das Identische ist das im Flusse kontinuierlich gemeinsam sich erhaltende Wesen in seiner Individuation. Im Schauen der Substanz wird nicht Abstraktion von dem Fluß der im Schauen gegebenen Inhalte geübt und der Blick auf das Generelle gerichtet, sondern der Fluß der Zeitfülle wird im Auge behalten und aus ihm das Identische, das in ihm ist, an ihn gebunden bleibt, herausgeschaut.

Die Substanz ist das Identische des vollen, konkreten Flusses. Heben wir abstrahierend ein unselbständiges Moment heraus wie z. B. die Tonintensität, so findet auch hier eine Identifizierung derselben Art statt, wir sagen, die Intensität verharrt oder verändert sich. Diese Identitäten sind phänomenologische Akzidenzien. Der Ton, das phänomenologische »Ding«, hat verschiedene »Eigenschaften«, und jede ist wieder ein Identisches im Verharren und Sichverändern; es ist sozusagen ein unselbständiger Strahl der substanziellen Einheit, eine Seite der Substanz, ein unselbständiges Moment ihrer Einheit, aber selbst ein im selben Sinne Einheitliches. Substanz und Akzidenz in diesem präempirischen Sinne sind phänomenologische

Gegebenheiten: sie sind Gegebenheiten in möglichen Wahrnehmungen und zwar adäquaten Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen sind, so sagte ich, verwandt mit den äußeren Wahrnehmungen. In der Tat, äußere Wahrnehmungen sind ebenfalls Wahrnehmungen von Dingen oder Akzidenzien von Dingen, und der Charakter dieser Wahrnehmungen ist ein analoger wie der Charakter der Wahrnehmungen von immanent phänomenologischer Substanz[1]). Wenn wir ein Haus wahrnehmen, so hat dieser Gegenstand, und das gehört zu seinem Wesen (also zum Wesen des Sinnes der Wahrnehmung), seine Zeitausbreitung, erscheint als unverändert fortdauernd, als Identisches in dieser Dauer, als in der Zeitextension verharrend. Nehmen wir ein Sichveränderndes in der äußeren Wahrnehmung, einen Vogel im Flug oder eine Flamme, ihre Lichtintensität ändernd, so gilt dasselbe. Das äußere Ding hat seine phänomenale Zeit und erscheint als das Identische dieser Zeit und zwar als das Identische der Bewegung in der Veränderung. Aber freilich sind alle diese Wahrnehmungen inadäquat, die Zeit mit ihrer Fülle ist nicht adäquat gegeben, ist nicht aufweisbar als Empfindung. Und ebenso ist die Identität des Dinges und der Eigenschaften nicht adäquat zu realisieren, nicht so wie die Identität des Tones in seinem Tönen, im Fluß des Abklingens und Wiederanschwellens und dgl. Es ist aber evident, daß im Grunde dieselbe Identifizierung oder Substanzialisierung, die in der Immanenz adäquat gegeben oder vollzogen ist, in der äußeren Wahrnehmung als eine inadäquate vorliegt, sich vollziehend auf Grund transzendenter Apperzeptionen. Es ist auch klar, daß jede Analyse des Sinnes von Ding und Eigenschaft, von Substanz und Akzidenz, zuerst auf das immanent-phänomenologische Gebiet zurückgehen und hier das Wesen von phänomenologischer Substanz und phänomenologischem Akzidenz herausstellen muß. Genau so wie jede Aufklärung des Wesens der Zeit zurückführt auf die präempirische Zeit.

Wir haben somit wichtige Typen von adäquater und inadäquater Wahrnehmung kennen gelernt. Mit Beziehung auf die Termini »innere« und »äußere« Wahrnehmung ist jetzt ersichtlich, daß sie gewisse Bedenken erregen. Es ist nämlich nach dem Ausgeführten zu beachten, daß der Titel »innere Wahrnehmung« doppeldeutig ist. Er besagt beiderseits wesentlich Verschiedenes, nämlich einmal Wahrnehmung eines der Wahrnehmung immanenten Bestandstückes, das

1) Substanz natürlich dann nicht verstanden als reale Substanz, Träger realer Eigenschaften, sondern bloß als das identische Substrat der Phantomwahrnehmung.



anderemal eines immanenten Geschauten, aber nicht eines Stückes. Vergleichen wir die beiden Typen adäquater Wahrnehmung, so ist ihnen gemeinsam, daß sich in ihnen adäquate Gegebenheit ihrer Gegenstände vollzieht; alle Uneigentlichkeit, alle transzendente Deutung ist ausgeschlossen. Aber nur in der einen Wahrnehmungsart ist das Gegenständliche reelles Konstituens des Wahrnehmungsphänomens. Der Zeitfluß des Tönens ist mit allen seinen Komponenten im Wahrnehmungsphänomen da, macht es aus. Jede Phase, jedes Bestandstück dieses Flusses ist ein Stück des Phänomens. Dagegen ist das Identische im Zeitfluß, die phänomenologische Substanz und ihre Eigenschaften, das was verharrt oder sich verändert, zwar ein in der zweiten Wahrnehmungsart adäquat zu Erschauendes, aber nicht in ihr als reelles Moment oder Stück zu bezeichnen.

Beilage XII.

Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen[1]).

Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist »empfunden«, ist immanent »wahrgenommen« (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend zugewendet sein und erfassen). Jeder Akt kann reproduziert werden, zu jedem »inneren« Bewußtsein vom Akt als einem Wahrnehmen gehört ein mögliches reproduktives Bewußtsein, eine mögliche Wiedererinnerung z. B. Freilich scheint das auf einen unendlichen Regreß zurückzuführen. Denn ist nun nicht wieder das innere Bewußtsein, das Wahrnehmen vom Akt (vom Urteilen, vom äußeren Wahrnehmen, vom Sichfreuen usw.) ein Akt und daher selbst wieder innerlich wahrgenommen usw.? Dagegen ist zu sagen: jedes »Erlebnis« im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein »Erlebnis«. Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen. Jedes Erlebnis, das der Blick treffen kann, gibt sich als ein dauerndes, dahinfließendes, sich so und so veränderndes. Und das macht nicht der meinende Blick, er blickt nur darauf hin.

Dieses gegenwärtige, jetzige, dauernde Erlebnis ist schon, wie wir durch Blickänderung finden können, eine »Einheit des inneren

1) Zu § 44, S. 446 ff.

Bewußtseins«, des Zeitbewußtseins, und das ist eben ein Wahrnehmungsbewußtsein. »Wahrnehmen«, das ist hier nichts anderes als das zeitkonstituierende Bewußtsein mit seinen Phasen der fließenden Retentionen und Protentionen. Hinter diesem Wahrnehmen steht nicht wieder ein Wahrnehmen, als ob dieser Fluß selbst wieder eine Einheit in einem Flusse wäre. Was wir Erlebnis nennen, was wir Akt des Urteils, der Freude, der äußeren Wahrnehmung nennen, auch Akt des Hinsehens auf einen Akt (was eine setzende Meinung ist) — das alles sind Einheiten des Zeitbewußtseins, sind also Wahrgenommenheiten. Und jeder solchen Einheit entspricht eine Modifikation. Genauer: der originären Zeitkonstitution, dem Wahrnehmen, entspricht ein Reproduzieren, und dem Wahrgenommenen ein Vergegenwärtigtes.

Wir setzen also jetzt nebeneinander den originären Akt und seine Vergegenwärtigung. Die Sachlage ist dann folgende: A sei irgend ein Akt, der im inneren Bewußtsein bewußt ist (sich in ihm konstituiert hat). Dann haben wir, wenn W_i das innere Bewußtsein ist, $W_i(A)$. Davon haben wir eine Vergegenwärtigung $V_i(A)$; diese ist aber wiederum ein innerlich Bewußtes, also gibt es $W_i[V_i(A)]$.

Innerhalb des inneren Bewußtseins und all seiner »Erlebnisse« haben wir demnach zwei einander entsprechende Arten von Vorkommnissen A und $V_i(A)$.

Die ganze Phänomenologie, die ich in den Log. Unt. im Auge hatte, war Phänomenologie der Erlebnisse im Sinn der Gegebenheiten des inneren Bewußtseins, und das ist jedenfalls ein geschlossenes Gebiet.

Das A kann nun Verschiedenes sein, z. B. ein sinnlicher Inhalt, etwa empfundenes Rot. Empfindung ist hier nichts anderes als das innere Bewußtsein des Empfindungsinhaltes. Empfindung Rot (als Empfinden von Rot) ist also W_i(rot), und Phantasma von Rot ist V_i(rot), das aber sein Bewußtseinsdasein hat: $W_i[V_i$(rot)$]$. So versteht es sich, warum ich in den Log. Unt. Empfinden und Empfindungsinhalt identifizieren konnte. Bewegte ich mich im Rahmen des inneren Bewußtseins, so gab es dort natürlich kein Empfinden, sondern nur Empfundenes. Es war dann auch korrekt, Akte (intentionale Erlebnisse des inneren Bewußtseins) und Nicht-Akte einander gegenüberzustellen. Die letzteren waren eben die Gesamtheit der »primären«, der sinnlichen Inhalte. Was dagegen die »Phantasmen« anlangt, so war es natürlich falsch (im Rahmen des inneren Bewußtseins) von ihnen zu sagen, daß sie »Erlebnisse« seien, denn Erlebnis bedeutete Gegebenheit des inneren Bewußtseins, innerliche Wahr-

genommenheit. Wir haben dann zu scheiden die vergegenwärtigten Inhalte, die phantasierten Sinnesinhalte etwa, und die Vergegenwärtigungen derselben, die $V_i(s)$, und das sind intentionale Erlebnisse, in den Rahmen des inneren Bewußtseins gehörig.

Betrachten wir nun den Fall, wo das A eine »äußere« Wahrnehmung ist. Sie ist natürlich Einheit des inneren Bewußtseins. Und im inneren Bewußtsein gibt es von ihr eine Vergegenwärtigung wie von jedem Erlebnis. Also $W_a(g)$ als $W_i[W_a(g)]$ hat sein $V_i[Wa(g)]$. Nun gehört es zum Wesen der Wahrnehmung als solcher, daß ihr eine parallele Vergegenwärtigung entspricht, nämlich ein Akt, der dasselbe vergegenwärtigt, was die Wahrnehmung wahrnimmt. »Reproduktion« ist die Vergegenwärtigung des inneren Bewußtseins, die im Gegensatz steht zum originären Ablauf, zur Impression. Die Vergegenwärtigung eines dinglichen Vorgangs darf dann nicht Reproduktion heißen. Das Naturereignis wird nicht noch einmal produziert, es wird erinnert, es steht im Charakter des Vergegenwärtigten vor dem Bewußtsein.

Betrachten wir nun das merkwürdige Verhältnis der beiden hier zu vergleichenden und offenbar in sich voneinander verschiedenen Vergegenwärtigungen.

1. Dem W_a steht gegenüber $V_i(W_a)$ oder, wie wir jetzt auch schreiben können, $R(W_a)$ (die innere Reproduktion der äußeren Wahrnehmung);

2. dem W_a steht gegenüber V_a (die Vergegenwärtigung des äußeren Gegenstandes a).

Es besteht nun ein Wesensgesetz, wonach $R(W_a) = V_a$ ist. Die Vergegenwärtigung eines Hauses z. B. und die Reproduktion der Wahrnehmung dieses Hauses zeigen dieselben Phänomene.

Ferner können wir jetzt sagen: das im spezifischen Sinne »objektivierende« Meinen kann 1. den Charakter der »inneren Reflexion«, der »inneren Wahrnehmung« als setzender Meinung auf Grund des »innerlich Bewußten« haben. Das Meinen kann sich in das Bewußtsein hineinleben, kann das innere Bewußtsein als Substrat nehmen, dann kommen der Möglichkeit nach alle im inneren Bewußtsein als solchem implicite vorhandenen Gegenständlichkeiten zur Gegebenheit, sie werden zu »Gegenständen«. In dieser Art werden zu Gegenständen die Empfindungen, verstanden als die sinnlichen Inhalte. Und andererseits alle im inneren Bewußtsein als Einheiten konstituierten Akte, cogitationes, die intentionalen Erlebnisse des inneren Bewußtseins.

2. Im inneren Bewußtsein haben wir also auch »intentionale Erlebnisse«, als da sind Wahrnehmungen, Urteile, Gefühle, Begehrungen u. dgl. Diese Einheiten können als Substrate fungieren. Statt sie in der »inneren Reflexion«, d. i. der meinenden inneren Wahrnehmung zu setzen und zu vergegenständlichen, lebt sich ein Meinen in ihre Intentionalität ein, und so »entnimmt« das Meinen ihnen die in ihnen implicite intendierten Gegenstände und macht sie zu intendierten im prägnanten Sinn der objektivierenden Setzung. Dabei kann der Akt, der als Substrat fungiert, ein leer vergegenwärtigender sein. Es kann natürlich die Erinnerung an eine Freude, an einen Wunsch usw. auftauchen, und sich das Meinen richten auf das erfreulich Gewesene, Erwünschte als solches, ohne daß lebendige Vorstellung dabei waltet.

Es ist also zu scheiden: das präphänomenale Sein der Erlebnisse, ihr Sein vor der reflektiven Zuwendung auf sie und ihr Sein als Phänomen. Durch die aufmerkende Zuwendung und Erfassung bekommt das Erlebnis eine neue Seinsweise, es wird zum »unterschiedenen«, »herausgehobenen«, und dieses Unterscheiden ist eben nichts anderes als das Erfassen und Unterschiedenheit nichts anderes als Erfaßtsein, Gegenstand der Zuwendung sein. Nun ist aber die Sache nicht so zu denken, als ob der Unterschied bloß darin bestände, daß dasselbe Erlebnis eben einmal mit Zuwendung, einem neuen Erlebnis, dem des Sich-darauf-hin-Richtens, verbunden sei, also eine bloße Komplikation statthabe. Sicherlich unterscheiden wir evident, wenn Zuwendung statthat, zwischen Gegenstand der Zuwendung (dem Erlebnis A) und der Zuwendung selbst. Und sicherlich sprechen wir mit Grund davon, daß wir vorher anderem zugewendet waren, dann die Zuwendung zu A vollzogen und daß A schon vor der Zuwendung »da war«. Es ist aber fürs erste zu beachten, daß die Rede von demselben Erlebnis sehr vieldeutig und keineswegs aus ihr ohne weiteres zu entnehmen ist (wo sie berechtigte Anwendung findet), daß sich phänomenologisch in der Weise des Wie dieses »selben« für das Erleben nichts geändert habe.

Überlegen wir näher: auch die Zuwendung, die, wie wir sagen, einmal dahin, das andere Mal dorthin geht, ist etwas, das durch neue Zuwendung erfaßt und so ursprünglich gegenständlich wird (in ursprünglicher Kenntnisnahme von ihm); somit ist auch das In-Beziehung-Setzen von Zuwendungsgegenstand und Zuwendung und das ursprüngliche Kenntnisnehmen von dieser Beziehung ein neues Phänomen, ebenso wie das In-Beziehung-Setzen der Zuwendung zu dem Gegenstand vor der Zuwendung mit der Kenntnisnahme,

daß die Zuwendung zu dem zuwendungsfreien Gegenstand hinzutritt.

Wir verstehen ohne weiteres, was es heißt, einem Gegenstande zugewendet sein — etwa diesem Papier und speziell einer Ecke des Papiers, die besonders hervorgehoben ist. Etwas total anderes als das Speziell-beachtete und Nichtbeachtete am Objekt ist dieser Unterschied auf »subjektiver Seite«, das Aufmerken selbst in seinen Schritten. Der Gegenstand ist gegeben in einem attentionalen Modus, und auf den Wechsel dieser Modi können wir eventuell selbst wieder die Aufmerksamkeit richten: eben auf das, was wir jetzt beschrieben haben, daß vom Gegenstand bald dies, bald jenes in besonderer Weise gegenständlich ist und daß, was nun bevorzugt ist, vorher schon unbevorzugt da war, daß jedes Bevorzugte einen Hintergrund hat, eine Umgebung in jenem gegenständlichen Gesamtrahmen usw. Zum Wesen dieses Gegenstandes gehört es, daß er ein Unselbständiges ist, daß er nicht sein kann ohne »seine« Darstellungsweise, d. i. ohne die ideale Möglichkeit, diese zum Gegenstand zu machen und wieder von dieser zu ihm überzugehen; und zum Wesen des »einen und selben« Gegenstandes, den ich in einer Reihe bewußt habe, gehört es, daß der Blick eben auf diese Reihe von Darstellungsweisen zu richten ist usw.

Diese Reflexionen vollziehen sich in der Einheit eines Zeitbewußtseins, das neu Erfaßte war — so heißt es — schon da, gehört zu dem früher Erfaßten als Hintergrund usw. Jede »Wandlung der Aufmerksamkeit« besagt eine Kontinuität von Intentionen, und andererseits liegt in dieser Kontinuität erfaßbar eine Einheit, eine konstituierte Einheit: die Einheit desselben, das sich nur in verschiedenen attentionalen Wandlungen darstellt und von dem verschiedene Momente, Teile jeweils »aufgemerkt«, »im Lichte stehend« sind.

Was ist nun Aufmerksamkeit anderes als der Ablauf von Unterschieden solcher Modi des »Bewußtseins als solchen« und der Umstand, daß solche Wahrgenommenheiten in eins zusammengehen, in der Form »dasselbe« und, das einmal diesen, das andere Mal jenen attentionalen Modus hat? Was heißt es nun, auf das Moment »Zuwendung auf« reflektieren? Einmal laufen die attentionalen Modi »naiv« ab: ich bin in ihrem Ablauf dem in ihnen erscheinenden Gegenstand zugewendet; das andere Mal ist ein vergegenständlichender Blick auf die Reihe der Modi selbst gerichtet, ich kann sie in der Erinnerung wiederholt durchlaufen, und diese Reihe hat als solche ihre Einheit.

Beilage XIII.

Konstitution spontaner Einheiten als immanenter Zeitobjekte. — Urteil als Zeitgestalt und absolutes zeitkonstituierendes Bewußtsein[1]).

Haben wir ein Urteil (z. B. $2 \times 2 = 4$), so ist das Gemeinte als solches eine unzeitliche Idee; es kann in unzähligen Urteilsakten dasselbe gemeint sein in absolut identischem Sinne, und dieses Selbe kann wahr und falsch sein. Nehmen wir diese als den »Satz«, und betrachten wir das »Urteil« als Korrelat des Satzes. Also, wird man sagen, den Urteilsakt? Das Bewußtsein, in dem eben gemeint ist, daß $2 \times 2 = 4$ ist? Nein. Überlegen wir: anstatt dem Vermeinten als solchem zugewendet zu sein, richte ich meinen Blick auf das Urteilen, auf den Prozeß, in dem mir zur Gegebenheit kommt, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Es geht ein Prozeß vonstatten, ich fange an mit dem Bilden des Subjektgedankens 2×2 und bringe diese Bildung zu Ende, und das dient als Grundsetzung für die Daraufsetzung »ist gleich 4«. Also ein spontanes Bilden, das anfängt, fortgeht und endet. Was ich da bilde, ist aber nicht der logische Satz: der ist das hierbei Gemeinte. Das »Gebildete« ist nicht das Gemeinte, sondern in der Spontaneität gebildet ist zunächst das »2×2« und darauf dann das »$2 \times 2 = 4$«. Es hat sich spontan vollendet (im spontanen Bilden gebildet) das »Bewußtsein« von 2×2 und schließlich das Bewußtsein von $2 \times 2 = 4$. Ist dieses Gebilde fertig, so ist es als Vorgang auch schon vorüber, es sinkt alsbald in die Vergangenheit zurück.

Dabei ist das Gebilde offenbar nicht der Bildungsprozeß (sonst wäre ja die Gleichnisrede vom Bilden falsch angewendet). Auf das stetig fortschreitende Bewußtsein und auf die Einheit des fortschreitenden Prozesses kann ich auch achten (ebenso wie ich beim Wahrnehmen einer Melodie auf das stetige Bewußtsein, auf den stetigen Ablauf der »Phänomene«, nicht der Töne selbst, achten kann). Aber dieser Prozeß ist nicht das an seinem Ende fertige Phänomen, in dem eben gemeint ist »$2 \times 2 = 4$«. Ebenso ist ja der die Erscheinung einer Handbewegung konstituierende Bewußtseinsprozeß nicht die Erscheinung selbst, in der die Handbewegung erscheint. Der Erscheinung entspricht in unserem Falle die Meinung, es sei $2 \times 2 = 4$, die explizite »Prädikation«, in der sozusagen das »es ist so« erscheint. In die Einheit der Handbewegungserscheinung gehören nicht die Phasen des Bewußtseinsprozesses, sondern die in ihnen sich konsti-

1) Zu § 45, S. 448 ff.



tuierenden Erscheinungsphasen. So konstituieren sich auch im Prozeß des Urteilsbewußtseins (im »Fluß« desselben) die Bestandstücke der Prädikation, das Subjektglied, das Prädikatglied u. dergl. Und das Subjektglied des Urteils als der einheitlichen Urteilsmeinung gehört, nachdem es sich konstituiert hat, mit zur Urteilsmeinung, obschon das Bewußtsein von ihm sich stetig weiter modifiziert (genau so wie zur Erscheinung einer Bewegung die immerfort im Modus des Zurücksinkens befindliche Erscheinung der Anfangsphase gehört, nicht aber die Bewußtseinsgestaltungen, in denen sie im Zurücksinken sich konstituiert als beständige Phase der Bewegung).

Man wird also sagen müssen, es sei zweierlei zu unterscheiden:

1. der Bewußtseinsfluß,
2. das in ihm sich Konstituierende,

und auf der zweiten Seite wiederum:

a) das Urteil als die sich konstituierende »Erscheinung« oder Meinung von $2 \times 2 = 4$, die ein Werdensprozeß ist, und

b) das, was da wird, das Urteil, das am Ende als Gebildetes, Gewordenes steht: die fertige Prädikation.

Das Urteil ist hier also eine immanente Vorgangseinheit in der immanenten Zeit, ein Prozeß (nicht ein Fluß des Bewußtseins, sondern ein Vorgang, der sich im Bewußtseinsfluß konstituiert), der anfängt und endet und mit dem Ende auch vorüber ist, so wie die Bewegung vorüber ist in dem Moment, wo sie sich vollendet hat. Allerdings, während bei einer Erscheinung sinnlich wahrgenommenen Werdens es immer denkbar ist, daß das Werden in beharrendes Sein übergeht oder die Bewegung in einer beliebigen Phase in Ruhe, ist hier Ruhe überhaupt undenkbar.

Damit sind aber noch nicht alle Unterscheidungen erschöpft. Mit jedem Aktus der Spontaneität tritt etwas Neues auf, er fungiert sozusagen in jedem Moment seines Flusses als Urempfindung, die ihre Abschattung erfährt nach dem Grundgesetz des Bewußtseins. Die in Schritten zu Werke gehende Spontaneität im Bewußtseinsfluß konstituiert ein zeitliches Objekt und zwar ein Werdensobjekt, einen Vorgang: prinzipiell nur einen Vorgang und kein dauerndes Objekt. Und dieser Vorgang sinkt in die Vergangenheit zurück. Man muß dabei folgendes überlegen: fange ich an mit einer Diessetzung, so ist die spontane Zufassung und Erfassung ein Moment, der in der immanenten Zeit als Moment dasteht, um alsbald herabzusinken. Daran knüpft sich aber für die Bildung der ganzen Einheit des Urteilsprozesses in der immanenten Zeit eine Festhaltung,



kontinuierlich geht die Ursetzung des Dies (das »Einschnappen«, wie Lipps sagt) in das festhaltende Dies-bewußtsein über, und dieses Festhalten ist nicht das Erhalten der Ursetzung, die ja ihre immanente zeitliche Modifikation erfährt, sondern eine mit diesem Bewußtsein verflochtene Form; und dabei ist das Merkwürdige, daß in diesem stetigen Phänomen sich nicht bloß konstituiert das Herabsinken der Ansatzphase, sondern das kontinuierlich sich forterhaltende, fortsetzende Dies-bewußtsein konstituiert das Dies als ein dauernd Gesetztes. Das besagt, daß Einsetzen und Fortsetzen eine Kontinuität der Spontaneität ausmachen, die wesentlich gründet in einem Prozeß des zeitlichen Herabsinkens, das die Ansatzphase und die darauffolgenden Forterhaltungsphasen in dem zeitlichen Ablauf heruntersinken läßt und damit auch heruntersinken läßt, was sie als unterliegende Vorstellungen (Anschauungen, Leervorstellungen) und Vorstellungsmodifikationen mit sich führen. Der Akt setzt ein, geht aber in verändertem Modus als Akt (als Spontaneität) weiter, und dann setzt ein neuer, diesen ganzen spontanen Ablauf fortsetzender Akt ein, etwa der der Prädikat-setzung. Das Resultat ist, wenn die Bildung nicht weiter schreitet, nicht die neue, in ihrer Weise urquellende Spontaneität der Prädikatsetzung, vielmehr ist diese Setzung auf einem Grunde: in derselben immanenten Zeitphase, in der sie auftritt, ist ja in Form einer festhaltenden Spontaneität und in der modifizierten Form, die sie gegenüber der urquellenden Subjektsetzung hat, Setzung des Subjektes wirklich vollzogen, und auf diese gebaut ist die originäre Prädikatsetzung, mit ihr bildet sie eine Einheit, die Einheit des gesamten Urteils: als seiende Phase des zeitlichen Prozesses, als ein zeitliches Moment, in dem das Urteil aktuell »fertig« ist. Dieser Moment sinkt herab, aber ich höre nicht sofort auf zu urteilen, d. h. eine Strecke der urteilenden Festhaltung schließt sich stetig, hier wie sonst, an das letzte vollendende Vollzugsmoment an, und damit gewinnt das Urteil als zeitlich so und so gestaltetes eine weitere Strecke. Evtl. knüpfe ich daran wieder neue höhere Urteilsbildungen, baue sie darauf usw.

Das Urteil ist somit als immanentes Objekt im inneren Zeitbewußtsein eine Einheit eines Prozesses, eine stetige Einheit beständiger »Setzung« (natürlich Urteilssetzung), in welcher zwei oder mehrere Vollzugsmomente, ursetzende Momente auftreten. Dieser Prozeß läuft aus in einer Strecke ohne solche Momente, in einer Strecke, die in »zuständlicher« Weise Bewußtsein von ihm ist; Glaube an das, was in »ursprünglicher« Weise durch die Vollzugsaktmomente zum Bewußtsein gekommen ist. Urteil (Prädikation) ist nur in



solchem Prozeß möglich, darin liegt schon, daß Retention notwendig ist für die Möglichkeit des Urteils.

Scharf scheidet sich die Art, wie eine spontane Einheit, wie ein prädikatives Urteil sich als immanentes Zeitobjekt konstituiert, gegenüber der Art der Konstitution eines sinnlicher Prozesses, eines stetigen Nacheinander. Nämlich dadurch, daß im Fall das »Ursprüngliche«, das der Urquellpunkt des immer neu erfüllten Zeitmomentes ist, entweder eine schlichte Urempfindungsphase ist (sein Korrelat der primäre Inhalt im Jetzt) oder eine ebensolche, geformt durch eine Auffassung als Urerscheinungsphase. Das Ursprüngliche im Falle des Urteils ist aber Spontaneität der Setzung, die zugrunde liegen hat irgend ein Material der Affektion. Der Bau ist also schon in dieser Hinsicht komplexer.

Ferner tritt hier eine doppelte Ursprünglichkeit auf. Das für das Urteil als Zeitgestalt »ursprünglich« Konstituierende ist die Kontinuität der »Setzung«, die in dieser Hinsicht immerfort ursprünglich gebend ist. Im Zeitbewußtsein mit seinen Retentionen konstituieren sich dann die kontinuierlichen Urteilsmomente der Zeitpunkte des Urteils als der Zeitgestalt. Aber wir haben zu unterscheiden die Momente der eigentlich vollziehenden Setzung der leistenden Spontaneität gegenüber den stetigen Momenten der festhaltenden, der das Geleistete forterhaltenden Spontaneität. Das ist ein Unterschied in der konstituierten Zeitgestalt, in der die Quellpunkte ausgezeichnet sind, und natürlich auch ein Unterschied im konstituierenden Zeitbewußtsein, in welchem die originellen Phasen in zwei Arten zerfallen: in schöpferische und in zuständliche.

Dürfen wir danach die Idee des Urteils als der Zeitgestalt im Unterschied vom absoluten zeitkonstituierenden Bewußtsein für geklärt erachten (und eben damit die entsprechenden Unterschiede bei anderen spontanen Akten), so ist nun zu sagen, daß dieses Urteil ein Meinen ist, ein Analogon der immanent-objektiven Erscheinung, in welcher etwa ein äußeres raum-zeitliches Sein erscheint. Es erscheint gleichsam in der Meinung das Gemeinte, in der Meinung (der Zeitgestalt) »$2 \times 2 = 4$« eben der propositionale, so und so syntaktisch geformte Sachverhalt. Dieser aber ist kein Ding, kein objektiv-zeitliches Sein, weder ein immanentes, noch ein transzendentes. Er ist dauernd Gemeintes, aber nicht selbst Dauerndes, seine Meinung fängt an, aber er fängt selbst nicht an, so wenig als er aufhört. Seinem Wesen nach kann er in verschiedener Weise bewußt bzw. gegeben sein, er kann artikuliert und dann in einer bestimmt gebauten Spontaneität bewußt sein, die als immanente Zeitgestalt

»schneller« oder weniger schnell verlaufen kann, sie kann aber auch in einer zuständlichen Weise bewußt sein usw.

Die spontanen Zeitgestalten haben wie alle immanenten Objekte ihr Gegenbild in reproduktiven Modifikationen von ihnen. Die Urteilsphantasie ist wie jede Phantasie selbst eine Zeitgestalt. Die ursprünglichen Momente für ihre Konstitution sind die »ursprünglichen« Phantasien im Gegensatz zu den Modifikationen, die sich an sie unmittelbar nach dem Grundgesetz des Bewußtseins anschließen, den retentionalen. Indem sich die Phantasie als immanentes Objekt konstituiert, konstituiert sich auch vermöge ihrer eigenen Phantasieintentionalität, die den Charakter einer neutralisierten Vergegenwärtigung hat, das immanente Quasi-Objekt, die Einheit des immanent Phantasierten in der immanenten Quasizeit der Phantasie. Und wo die Phantasie vergegenwärtigende Modifikation einer »Erscheinung« ist, konstituiert sich weiter die Einheit eines transzendenten Phantasierten, sagen wir die Einheit eines phantasierten raumzeitlichen Objektes oder die Einheit eines phantasierten Sachverhaltes: eines solchen, der quasigegeben ist in einem Quasi-Wahrnehmungsurteil, oder quasi-gedacht ist in einem Phantasieurteilen sonstiger Art.

Sachregister

bearbeitet von Dr. Ludwig Landgrebe.

(Es sind nur Hauptbelegstellen aufgenommen.)




Digitized by Google





Berichtigungen

zu E. Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.

S. 372 Z. 5 v. o. lies: scheinbare und wirkliche Ordnungen
S. 380 Z. 16 v. o. „ mit Phantasien von Phantasien
S. 386 Z. 19 v. o. „ ins Leere
S. 397 2. Absatz Z. 5 statt: für jede lies: für jedes
Z. 7 „ letztere lies: Denkgegenständlichkeiten
S. 404 1. Absatz Z. 3 lies: Vergegenwärtigung (Reproduktion)
S. 409 1. „ Z. 2 statt: unterlassen lies: nur berührt
S. 411 Z. 2 „ — lies: :
Z. 3 „ hat einen lies: hat aber einen
S. 412 Z. 13 v. u. „ Gegebenheit lies: Gegebenheiten
S. 413 Z. 12 v. u. „ anschauend lies: anschaulich
S. 418 Z. 6 v. o. „ haben lies: hat
Z. 7 v. o. „ gibt für die Erkenntnisse selbst lies: ergibt für die »möglichen« Erscheinungen selbst je
S. 423 Z. 8 v. o. „ dieser lies: dieses
S. 441 1. Absatz Z. 6 „ Urgezeugtes, Entsprungenes lies: Urgezeugt-Entsprungenes
„ Z. 12 „ aktive lies: passive
S. 446 1. Absatz Z. 13 „ (Wesen der lies: (Wesen des
S. 450 Z. 10 v. u.: Die Zeile 10 zu streichen, desgl. Zeile 9 bis zum Schlußpunkt.
S. 451 Z. 6 v. o. statt: Intensitätssteigerungen lies: Steigerungen
Z. 11 v. o. lies: von Modifikationen von Modifikationen
S. 453 Z. 15 v. o.: »Aktualität und Inaktualität« bedeuten hier dasselbe wie »Positionalität und Neutralität« im Sinne der »Ideen«.
S. 453 Z. 16 v. o. lies: Gewißheitsmodus (der der Stellungnahme)
Z. 9 v. u.: Nach Modi einzufügen: der Modalitäten der Stellungnahme,
Z. 2 v. u. statt: doch diesen lies: dies doch
S. 455 Z. 10 v. o „ imaginären lies: imaginativen
S. 458 1. Absatz Z. 5 „ blickend lies: vorblickend
S. 459 Z. 9 v. u. „ zweier nur gleicher lies: zweier gleicher
S. 461 1. Abs. Z. 17 lies: zunächst die des Eben-Vergangen
„ Z. 3 v. u. „ Auch hier haben wir, wie bei der Konstitution objektiver Räumlichkeit,
S. 470 1. Absatz Z. 2 statt: der Form lies: nicht den der Form

Berichtigungen zu E. Husserls Vorles. z. Phänomologie d. inner. Zeitbewußtseins.

Z. 474	Z. 8 v. u.	lies:	dasselbe, etwa inhaltlich unveränderte
S. 475	Z. 11 v. o.	statt:	Objektivseite lies: Objektseite
S. 476	1. Abs. Z. 4	„	charakterisieren lies: charakterisierten
S. 477	„ Z. 8	lies:	bloß aufbewahrt werden als Erscheinungen von Gewesenem.
	„ Z. 7 v. u.	statt:	Sichtbare lies: eigentlich Gesehene
	„ Z. 6 v. u.	„	sichtbar lies: gesehen
	„ Z. 3 v. u.	„	wie lies: . — Eben dasselbe gilt für
	2. Abs. Z. 2		zu streichen: vorher
	„ Z. 5 v. u.	statt:	Ding lies: Sehding
S. 480	Z. 16 v. o.	lies:	der Bewegung und der Veränderung
S. 482	2. Abs. Z. 2 v. u.	statt:	Davon lies: Von A
S. 489	Z. 6 v. o.	„	im letzteren Fall



